М. В. Первушин

«ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО ЕВФРОСИНА ПСКОВСКОГО»: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

«Житие и жизнь и подвизи преподобнаго отца нашего Ефросина трудолюбца пустынножителя»[1] – так озаглавлена Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» – памятника древнерусской письменности конца XV в., изучению которого посвящено данное исследование.

Преподобный Евфросин родился около 1386 г. под Псковом в «веси Виделепьскиа, разстояние имущи от града 30 поприщь»[2]. Точной даты рождения Евфросина не указано ни в Первоначальной, ни в последующих редакциях «Жития». Указано лишь количество прожитых им лет – 95 и год его смерти – 1481-й. В крещении он был назван Елеазаром. Приняв постриг в псковском Снетогорском монастыре, Евфросин через короткое время покидает его, открывая новый для Пскова вид подвижничества – пустынножительство. До него вся монашеская жизнь Псковской земли сосредотачивалась в городах или пригородах. Та роль, которую сыграл преподобный Евфросин в истории монашества псковского, сравнима по значимости с трудами Сергия Радонежского для монашества московского[3].

Евфросин стал первым псковским пустынножителем. Он же первым основал и общежительное монашество, явившись составителем древнейшего общежительного иноческого «Устава». Новая форма монастырской жизни получила широкое распространение в Псковской земле, причем совершенно независимо от влияния идей пустынного монашеского жития, бытовавших в то время в северо-восточной Руси. Имела она влияние также и за пределами Псковской земли[4]. Большинство канонизированных псковских преподобных отцов, живших начиная с XV столетия, так или иначе связаны с именем Евфро-

сина, являясь либо его «спостниками», либо учениками, либо учениками учеников.

Евфросин Псковский был не только подвижником, но и писателем[5], который, кроме «Устава», написал еще несколько посланий и «Духовное завещание»[6]. Однако известность Евфросину принесло (кроме заслуг на духовном и литературном поприщах) деятельное участие в богословских спорах об аллилуйе, разгоревшихся в Пскове в XV столетии. Уже на соборе 1551 г. авторитетом Евфросина и его «Жития» была повсеместно утверждена сугубая практика пения этого церковного славословия. Однако через сто лет на Большом московском соборе 1666–1667 гг. двойное возглашение аллилуйи было заменено тройным, а «Житие Евфросина», впрочем как и сама его личность, подверглось резкой критике и осуждению. Это определило сложный характер литературной истории «Жития Евфросина», а также пристальный интерес к нему и со стороны старообрядческих книжников, и со стороны полемистов господствующего вероисповедания. Однако сложность этого бытования обеспечивали лишь вторая (Васильевская) и последующие редакции памятника, Первоначальная же редакция находилась в забвении. Она была обнаружена и стала доступна для научного изучения лишь с конца 60-х гг. XIX столетия. Несмотря на то что с этого момента прошло уже около 150 лет, целый ряд проблем, связанных с изучением памятника, остается не только не проясненным, но даже и не поставленным.

Цель настоящей работы определена неизученностью литературного значения «Жития Евфросина Псковского» и его роли в дальнейшем развитии как агиографического жанра, так и всей древнерусской литературы. Безусловно, роль и значение древнерусской агиографии существенно шире только практических задач, указанных отдельными исследователями[7]. Так, «повествования некоторых агиографических памятников не могли не придавать им характер не только чтений для "душевной пользы", не только исторических справок о чтимом святом, но и чтений, увлекающих читателя развитием перипетий, своими коллизиями, отражением в рассказе человеческих страстей и переживаний»[8]. В то же время вопрос о границе между художественным и нехудожественным, редко встающий перед исследователями новой литературы, весьма важен и сложен, когда речь идет о средневековой письменности. С одной стороны, значительная часть памятников древнерусской книжности обладает несомненными признаками литературности. С

другой – эта литературность не осознается в качестве самостоятельного феномена. Она «подчинена иным, внеэстетическим функциям: религиозно-экзегетической, дидактической...»[9]. У исследователей древнерусских литературных памятников вообще и агиографических в частности «угол зрения на литературу древнюю должен быть иным, чем применяемый к новой литературе»[10], что, в свою очередь, ставит перед ними задачу выявить авторскую художественную «концепцию действительности»[11], ее характер и найти ей правильное объяснение, т. е. оценить значение жития как произведения литературного. Стоит она и перед настоящим исследованием.

Критическое исследование и осмысление агиографического наследия в нашей стране берут свое начало в середине XIX в., примерно тогда же началось и изучение «Жития Евфросина Псковского». Среди церковных писателей можно отметить работы А.Н. Муравьева «Жития святых Российской Церкви»[12] и архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского) «Русские святые, чтимые всею Церковью или местно»[13]. Обе работы представляют собой справочные издания, цель которых – нравоучительная миссия, однако второй автор более критичен к житийной литературе.

О Евфросине как духовном писателе упоминали в своих обзорных трудах митрополит Евгений (Болховитинов)[14] и уже упомянутый архиепископ Филарет (Гумилевский)[15]. Отдельные замечания о «Житии» содержались в описании рукописных собраний. В 1864 г. «Житие Евфросина» в редакции псковского агиографа пресвитера Василия было издано в «Памятниках старинной русской литературы»[16]. Во вступлении к «Житию Евфросина» Василий ссылается как на свой основной источник на некое жизнеописание святого, созданное неизвестным автором до него, но до конца 60-х гг. XIX в. «Житие Евфросина» было известно только в редакции Василия.

Чуть раньше, в первой половине XIX столетия, началась разработка истории псковской церкви и духовенства в рамках сбора и обобщения фактического материала по общерусской церковной истории. Епископ Амвросий (Орнатский), автор обширного труда по истории российской иерархии[17], собрал в одно целое весь известный и доступный ему материал по истории епархий, церквей и монастырей. Этот труд представляет сегодня небольшой научный интерес. Еще в начале XX в. он уже считался устаревшим, т. к. содержал много неточностей и ошибок. Однако современное издание седьмого

тома[18], включающего в себя уставы российских монастыреначальников, исправленное и дополненное по различным критическим изданиям, имеет определенную научную ценность.

В последующие годы в продолжение работы, начатой епископом Амвросием, появилось немало трудов по русской церковной истории, в которых так или иначе затрагивались вопросы Псковской земли. Чаще всего псковский фактический материал в этих работах излагался иллюстративно при разборе вопросов общей истории. Среди этих трудов особое место занимают исследования митрополита Макария (Булгакова)[19] и Е. Е. Голубинского[20]. В этих обширных трудах по истории Русской Церкви нашлось место для нескольких тем из псковской церковной истории, по которым каждый из этих авторов старался высказать свое мнение. Среди этих тем особо следует упомянуть одну, имевшую непосредственное отношение к данному исследованию, – спор об аллилуйе и с ней в контексте освещение личности преподобного Евфрсина и его «Жития». Однако мнение митрополита Макария по обозначенной теме несамостоятельно. Его выводы и соображения восприняты из исследования В. О. Ключевского, о котором мы скажем ниже. Все научные труды по истории Русской Церкви, которые по частным ее вопросам хоть как-то затрагивают тему диссертации, изданные до открытия и введения в научный оборот Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского», не являются определяющими, т. к. исследования в них ведутся с учетом лишь Васильевской редакции, отличающейся от первой некоторыми существенными хронологическими изменениями.

В 1871 году вышел труд В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник»[21]. Исследуя жития XII–XVII вв., В. О. Ключевский показал развитие русской агиографии. Он продемонстрировал методы научной историко-филологической критики житийных текстов, которые позволили установить верное соотношение между действительными событиями и позднейшими «наносными» преданиями, а также раскрыть литературные достоинства и недостатки многих житийных памятников. Ученый вводит в научный оборот и Первоначальную редакцию «Жития Евфросина Псковского», делая основные выводы об авторе, времени написания, отношении с Васильевской редакцией и т. п., на которые потом будут опираться все исследователи этого памятника литературы.

Труд В.О. Ключевского дал своеобразный толчок дальнейшим исследованиям агиографии. Н.П. Барсуков начинает составлять по возможности исчерпывающий справочник источников русской агиографии. Его труд выходит в свет в 1882 г. и включает около 700 имен подвижников[22] (для сравнения, у Ключевского их 166), а в 1891 г. появляется аналогичный труд архимандрита Леонида[23]. Н.П. Барсуков в своем исследовании указал 15 списков «Жития Евфросина Псковского» разных редакций[24].

Исследований, непосредственно относящихся к теме диссертации, кроме работы В.О. Ключевского, крайне мало. Труды И.Ф. Нильского и Е.Е. Голубинского раскрывают тему в свете старообрядческого раскола[25]. Оба ученых сопоставляют Первоначальную редакцию «Жития Евфросина» с другим памятником древнерусской литературы – «Посланием к ктитору Афанасию»[26], схожим по однородности темы и по некоторым выражениям с Первоначальной редакцией. Е.Е. Голубинский настаивает на подложности «Жития» преподобного, утверждая, что оно сфабриковано сторонниками сугубой аллилуйи (это мнение поддерживает и П.С. Смирнов[27]). Иной направленности труд В.Н. Малинина, который исследует литературную историю памятника в контексте более полного освящения жизни и трудов старца Елеазарова монастыря Филофея[28]. В «Житии Евфросина» ученый уделил основное внимание датировкам тех или иных событий как в жизни основателя обители, так и в истории самого монастыря.

Наиболее полное исследование текста Первоначальной редакции «Жития Евфросина» проводит Н.И. Серебрянский в своих «Очерках по истории псковского монашества»[29]. Им также была издана Первоначальная редакция «Жития» с предисловием, в котором он затронул некоторые проблемы изучения этого древнерусского памятника литературы. В «Очерках» ученый исследовал литературную историю «Жития Евфросина» на большом рукописном материале, рассмотрев в связи с вопросами биографии и творчества преподобного историю монастыря и религиозных споров об аллилуйе как в XV–XVI вв., так и в более позднее время. В приложениях к монографии Н.И. Серебрянский издал «Устав» Евфросина, а также «Похвалу преподобному Евфросину» из редакции Василия и часть текста «Жития Евфросина» с критическими замечаниями переписчика по рукописи из собрания Священного Синода под № 1230. Пожалуй, это единственный труд

по теме исследования, который отличается скрупулезностью подбора материала и критическим подходом к источникам. Однако и в нем встречаются не только неточности, но и противоречия, которые будут рассмотрены непосредственно в тексте работы. Некоторые выводы Н.И. Серебрянского также нуждаются в корректировке с учетом современных научных достижений. Сочинениями этих авторов ограничивается перечень научных работ по поставленной теме. Высказывания других ученых по данному вопросу, к примеру И.С. Некрасова[30], не представляют собой ничего нового – они лишь повторяют выводы уже названных исследователей. После Н.И. Серебрянского рукописная традиция «Жития Евфросина Псковского», как и литературная история текста, не были предметом специального исследования вплоть до настоящего времени.

Среди современных исследователей, обращавшихся к «Житию Евфросина Псковского», можно отметить Т.М. Бойнову. Она защитила диссертацию по лингвистике, посвященную изучению системы форм словоизменения языка и выяснению языковой ориентации первоначальной редакции[31]. Т.В. Круглова в своем историческом исследовании по средневековому периоду Церкви в Пскове[32], затрагивая вскользь поставленную тему, делает совершенно противоречащие всем предыдущим исследованиям этого вопроса выводы, причем совершенно не обосновывая их. Другие современные авторы не останавливаются так подробно на поставленной теме, а если и затрагивают ее, то пользуются вышеназванными исследованиями.

Только один труд выделяется своей значимостью и широтой привлеченных к исследованию «Жития Евфросина» материалов – это многолетние исследования псковской ученой В.И. Охотниковой, посвященные в основном текстологии и археографии изучаемого памятника[33]. Однако с некоторыми выводами автора согласиться довольно сложно. Разберем особо спорные выводы ученого, чтобы не включать громоздкую полемику непосредственно в текст представленного исследования.

Во-первых, В.И. Охотникова, проанализировав текст Первоначальной редакции «Жития Евфросина», приходит к заключению, что «существовало два произведения, написанных одним и тем же автором, которые он сам различает как Житие и Повесть. Одно из них – Житие – не сохранилось, его состав и содержание можно восстановить в самых общих чертах»[34]. Аргументируя свой вывод, современная исследователь-

ница указывает на то, что сам автор Первоначальной редакции не воспринимал свое сочинение как житие. На протяжении всего текста он неоднократно называет его то «повестью», то «беседой», то «словом», то «сказанием», а то и «житием», хотя и реже[35]. Однако древнерусский автор вряд ли отдавал себе отчет в разграничении смыслового значения слова «житие» (или «повесть») для описания жанровой специфики своего труда. Это легко можно увидеть на примере других памятников древнерусской литературы, предшествовавших Первоначальной редакции. Так, Епифаний Премудрый в «Житии Сергия Радонежского» именует свой труд не только «житием» в смысле «жизнеописания» («толико лет минуло, а житие его не писано... аз, окаанный и вседръзый, дръзнух на сие», «еже в житии его» и др.[36]), но наравне с ним и даже чаще – «повестью» («како убо таковую, и толикую, и неудобь исповедимую повемь повесть», «начинающу ми начинание и ко ей же устремихся сказаниа повести», «боюся усумняся прикоснутися повести», «повесть чинити», «положити начало повести», «к предлежащей повести» и др.[37]), а также – «беседой» («довлеет беседа», «подлежащая беседа», «имемся по беседу» и др.[38]), «сказанием» («таковому сказанию»[39]), «словом» («начнем же уже основу слова»[40]), «писанием» («возвестити писаниемь»[41]). Даже названия некоторых житий, не говоря уже об авторском определении жанра непосредственно в тексте, мало соответствуют (согласно В. И. Охотниковой) тому жанру, в котором они написаны: «Слово о житии и учении святаго отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа»[42], «Слово об Антонии черноризце, бывшем в Руси основателе Печерского монастыря»[43], «Повесть о Петре, царевиче ордынском»[44], «Повесть о житии Александра Невского»[45] и др. К сожалению, в большинстве случаев средневековый автор не стремился к строгому определению жанра собственного произведения[46], поэтому попытаться определить по авторским ремаркам в тексте, в каком жанре он видел свое произведение, если нет на то прямых его указаний, – задача крайне сложная.

В Первоначальной редакции «Жития Евфросина» встречаются авторские комментарии о том, как автор работал над своим произведением. Эти авторские замечания еще раз убеждают В. И. Охотникову в правоте ее вывода, что автор Первоначальной редакции сначала написал неизвестное нам Житие, а затем уже исследуемый памятник. Приведем их: «сие же чюдо и преднаписах въ житьи святаго и поставих и в ряду чюдес, по-

неже бо тамо паче нечто мало не исправих, не побрегох бо достровно испытуя сказателя, и сего ради здеся паче исполних исправлениа мере и поставих в ряду бываемое сице» (67 об.), «сице же убо слышасте начало и конець святаго, якоже преднаписах о нем в житии его» (71 об.), «Елма прьвое в начале, егда наченшу ми писати яже по ряду житье преподобнаго, како родися от благочестиву родителу и како въспитанъ бысть в добре наказании и како възрасте в чистоте и целомудрии в съвершена мужа от пеленъ своих въ страсе Божии, сице же егда приидох словом к повести онои, како ходи бе в юности своеи премудрыи Елиозарь къ царюграду...» (л. 86–86 об.) и др. Н. И. Серебрянский эти авторские замечания относил к черновым заметкам, говоря о подготовительном этапе работы над исследуемым памятником. Доводы ученого хоть и имеют предположительный характер, но вполне обоснованны и взвешенны[47]. В отличие от выводов Н. И. Серебрянского, выводы В. И. Охотниковой не столь убедительны. Не комментируя рассуждений Н. И. Серебрянского, о чем она сообщает особо[48], В. И. Охотникова утверждает, что «из поля зрения ученого выпала фраза, пожалуй, более всего убеждающая в том, что до ⟨Первоначальной редакции⟩ этим же автором было написано Житие Евфросина: “сице же убо слышасте начало и конець святаго, якоже преднаписах о нем в житии его”»[49]. Однако это замечание древнего списателя можно понять и не так, как хочет того исследовательница. Для адекватного истолкования текста необходимо соблюдение ряда герменевтических правил. Одним из таких правил интерпретации древнерусских памятников является «разграничение генезиса и функции», т. е. тот или иной мотив, образ, эпизод, сюжет должен определяться не по своему происхождению, а по функции в тексте[50]. Функция разбираемого высказывания приобретает иной смысл, если учитывать его положение в общей композиции произведения. Так, автор Первоначальной редакции завершает этой фразой рассказ о кончине Евфросина, тем самым подводя черту под повествованием о жизни святого. Далее в тексте памятника следует похвала святому и умаление себя автором. Это вполне соответствует требованиям агиографического жанра, согласно которому далее должно идти описание чудес. И действительно, автор приступает к раскрытию своих сонных видений, в которых вновь (как бы вынужденно) возвращается к описанию жизни преподобного в обители. Хотя он еще и не относит видения к чудесам, последующие редакторы (начиная с Василия)

уже включают их в счет чудес. В таком повороте сюжета можно увидеть определенную авторскую задумку. Этот авторский композиционный замысел в сочетании с процитированной (итоговой) фразой после кончины преподобного скорее убеждает читателя в истинности видений первому списателю, уже написавшему о святом, как ему казалось, все и вдруг узнавшему еще дополнительные биографические факты.

Следующий аргумент В. И. Охотниковой о двух произведениях неизвестного автора разбивается о композиционную структуру Первоначальной редакции. Так, исследовательница утверждает, хоть и с оговоркой о трудности доказать, следующее: в неизвестном «Житии» автор «работал над эпизодами... в их хронологической последовательности»[51]. Логически это вполне обоснованно – как же еще мог работать автор над жизнеописанием человека, если не в хронологической последовательности. Авторские заметки о работе над своим произведением даже позволяют исследовательнице выстроить эту хронологию. Однако если считать, что эти заметки относятся не к черновикам произведения, как предполагал Н. И. Серебрянский, а к написанному ранее Житию, как предполагает В. И. Охотникова, то в последовательность жизни Евфросина вкрадывается недопустимая ошибка, противоречащая как автору Первоначальной редакции, так и самому Евфросину. Согласно предположению В. И. Охотниковой, чудо о Кононе, входящее в состав Первоначальной редакции, было описано и в неизвестном «Житии» того же автора. В Первоначальной редакции оно было исправлено и дополнено, о чем свидетельствует авторский текст: «Сие же чюдо и преднаписах въ житьи святаго и поставих и в ряду чюдес, понеже бо тамо паче нечто мало не исправих, не побрегох бо дострочно испытуя сказателя, и сего ради здеся паче исполних исправлениа мере и поставих в ряду бываемое сице» (л. 67 об.). Согласно дальнейшему повествованию, с одной стороны, и предположению современной исследовательницы, с другой, автор прерывает работу над неизвестным Житием на эпизоде путешествия Евфросина в Царьград: «Елма прьвое в начале, егда наченшу ми писати яже по ряду житье преподобнаго, како родися от благочестиву родителу и како въспитанъ бысть в добре наказании и како възрасте в чистоте и целомудрии в съвершена мужа от пеленъ своих въ страсе Божии, сице же егда приидох словом к повести онои, како ходи бе в юности своеи премудрыи Елиозарь къ Царюграду на въспросъ па-

триарху пресвятаго ради и божественаго алилугиа, и тоижь паче двоити повеле ему, мне же малоумну сущу и зело паче скуду разумомь и недоумениемь о вещи обиату; како напишю и слово изнесу от божественои таине неиследимое смотрение Вседръжителя и како досягу немеримую глубину пресвятыа алилугиа умными помыслы, понеже неведущу ми нимало искуса о вещи. Сего ради начах скорбети и печалити и святаго призывати на помощь мою, да милость Бога вразумити мя о вещи неведениа моего и уцеломудрити на виновная. И бех егда в глубине уныниа и великое недоумение постиже мя, и умное ми парение души моеа не деиствует, и слово мое не вяжется, и беседы тръжество житье святаго многоценныи поставъ не тчет ми ся, и духовное злато не точится и не плететь ми ся, но яко въ многая паче размыслениа рассеами ся деиство умное божественаго ради алилугиа, но паче и сицевая мыслити начах: тъ аще не избращу о таине искомаго, тъ уже паче сего ради житие святаго не имать мною съвръшитися» (л. 86–87 об.). Если сопоставить чудо о Кононе с вышеприведенным отрывком, то получится вполне логичная картина, о которой и пишет В. И. Охотникова: «Рассказ о хождении в Царьград в ⟨неизвестном⟩ Житии стоял после описания чудес, то есть хождение в Царьград относилось к монастырскому периоду жизни, а не к юности Евфросина»[52]. Но в приведенном отрывке о посетивших автора сомнениях подчеркивается: «...како ходи бе в юности своеи премудрыи Елиозарь къ царюграду» (л. 86 об.). Автор использует здесь даже мирское имя преподобного, чтобы подчеркнуть время хождения – до принятия иноческого пострига, а в рассказе самого Евфросина о путешествии в Константинополь ясно указано даже время, когда он там был: «...еще бо ми унну зело и не мниху сущу, и помышляа, молящися, глаголахъ въ сердци своемь: Господи Иисусе Христе, настави умь мои в разумь истины, да увемь известно, кая уста приатно благословъляют имя Твое свершеное единосущнаго въ Троице без пороха въ Божестве и въ человечестве, кая ли суть уста приатнее, двоащаа ли пресвятая алилугиа, или троащая, кое угодно есть пред Тобою, Господи Боже мои Иисусе Христе, Слово Сыне Единосущны и Безсмертны Отцю и Духови. И сетовах о семь болезнено пред Богом и много вопрошах от церьковныа чади стареиших мене о велицеи тои вещи, и никто же възможе таины сеа протолковати ми на полезне ко благочестию; сами бо тогда волняхуся о божественомь том любомудрии и великъ

раскол влагающи посреди Христовы Церкви, овемь бо двоящи, а овем троящим пресвятая алилугиа. И видех нестроение церковное и великое разногласие посреди чади священныа и сего ради не могох стрьпети възмущению неприазнену, сиа же видех и слышах, но паче зело убояхся от самогласиа вещи сиа, и не вемы аз, кое есть годе Богу и лучшее ми есть ко благочестию изберу: двою ли глаголю или трою пресвятая алилугиа; о семь же не домыслих и не видех что сътворити. Но паче ведех, яко от Костянтина града просветилася есть святемь крещением виликая Руская Земля наша, оттуду же и вера въ Христа и законъ церковны, тако же и уставъ изложися православному пению въ всю подсолнечную и в конци вселенныа христьаньствующим непорочно в новеи благодати законе Христове. И таже сицы веды, умыслих лучшее и наипаче устремихся ко царствующему граду, въсхотех бо видети и слышати моима очима и ушима чина церковнаго, да известное и увемы испытающи и истинну от патриарха от пресвятеи Божии алилугии, таже и вижу купно поющаго клироса Вселеньскыа Церкви, да разумею, коим образом въспевают славу Божию, животворящее Слово Христа, троити ли или двоитъ вселеньская церкви пресвятую алилугию, да увемы уставьны обычаи Божиа алилугиа, да извещу собе паче моих слухом и видениемь, и семи на искусъ буди и на велику ползу, и темь уверюся, оттуду же и образ возму про священыа вещи пресвятыа алилугии; егда двоить вселеньская церкви, то уже паче и аз удвою, да ли егда троит, то и аз утрою. И Божею благодатью и его вемы неизреченными судбами бых в Костяньтинове граде в добрую пору, задлъго до взятиа богохранимаго царяграда от поганого бусурменина турьскаго. Бых же во царство благочестиваго царя Кальанина и при освященнои пастве патриарха Иосифа, тому бо тогда престолъ дръжащу Вселеньскыа Церкви София Божиа Премудрости» (л. 34 об.–36). Также описывая свое бедственное положение и прося новгородского архиепископа Евфимия заступиться за него, Евфросин в послании к нему ясно указывает на время, когда он начал двоить аллилуйю и почему: «...мне же обычаи есть от юности двоити божественая алилугиа, а не троити сице, яко же они творят ⟨...⟩ Но аз не от своего обычая проумел есть двоити божественая алилугиа, но паче от вселеньскыа церькви взях сиа и навыкох ю тако глаголати. Того бо ради бых въ Цареграде, но еще бых в добрую пору, еще не убо обладан тогда богохранимыи Костянтиновъ град от поганых безсерменъ; но бых в

самыи благодатьны цвет и въ время всекрасныа тишины нерушимыа веры въ Христа и мироблагоюханного тогда благочестиа изобиловах душю мою. Таже приахъ от патриарха, купно же и от всего клироса вселеньскыа церкви, божественаго того гобьзованиа непороченъ плод дважды глаголати пресвятая алилугиа» (л. 49–49 об.).

Автор Первоначальной редакции не мог противоречить сам себе, написав сначала неизвестное Житие с одной хронологией событий, а затем Первоначальную редакцию, но уже с другой, как утверждает В. И. Охотникова. Если и существовало какое-либо произведение того же автора, о котором мы можем догадываться, то только черновые записи, часть из которых (если не все) послужили основой Первоначальной редакции.

Еще одно противоречие можно увидеть в выводе В. И. Охотниковой о наличии неизвестного Жития. Так, первый списатель, описывая жизнь преподобного в неизвестном нам Житии, довел свое повествование до путешествия в Царьград (согласно тексту Первоначальной редакции: «...ть уже паче сего ради житие святаго не имать мною съврьшитися» (87 об.), полную цитату см. выше). И в то же время в тексте встречается авторская фраза: «...сице же убо слышасте начало и конець святаго, якоже преднаписах о нем в житии его» (л. 71 об.), т. е. неизвестное Житие было написано автором до смерти преподобного. Как состыковать эти два противоречащих момента, В. И. Охотникова, к сожалению, не объясняет. Скорее наоборот, она еще более запутывает читателя, когда вдруг сообщает без каких-либо предварительных комментариев следующее: «Мы полагаем, что до ⟨Первоначальной редакции⟩ могли быть созданы две (sic!) редакции Жития Евфросина»[53]. Автором одной из них исследовательница считает самого игумена Памфила, другой – видимо, автора Первоначальной редакции, о котором, неизвестно, дописал ли он Житие преподобного, но «отдельные части Жития Евфросина были им написаны»[54], с уверенностью заключает исследовательница. Трудно принять во внимание это высказывание и дать какие-либо комментарии к нему в силу его крайней гипотетичности.

Разбирая вторую Васильевскую редакцию «Жития Евфросина», современная исследовательница ставит вопрос об источнике (а точнее, источниках) Васильевской редакции в контексте своего поиска неизвестного «Жития Евфросина». В частности, она считает, что слова Василия, написанные им в предисловии про использованный источник («некако и смут-

но, ово зде и ово инде, и на многа части глаголана бяху чудодействиа святаго»[55]), «удивительно точно характеризуют особенности композиции»[56] Первоначальной редакции, «однако только характеристики композиции недостаточно для утверждения, что источником Василия была именно Повесть об аллилуйе (т. е. Первоначальная редакция. – *М. П.*), а не другое произведение, близкое по содержанию и тексту»[57]. Но скорее именно указание Василия на разброс биографических сведений «ово зде ово инде» является главным доказательством отсутствия другого источника, т. к. если бы он существовал, то незачем было бы использовать столь некачественную Первоначальную редакцию, жалуясь на недобросовестного автора будущему читателю.

Во введении к изучению литературной истории «Жития Евфросина Псковского», подводя итог историографическому обзору, В. И. Охотникова пишет: «Позволю напомнить основные выводы о литературной истории текста Жития Евфросина, которые содержатся в работах В. О. Ключевского, В. Малинина, Н. И. Серебрянского, на работы именно этих ученых опираются все исследователи, обращающиеся к тексту Жития Евфросина»[58]. Но через абзац от этой фразы В. И. Охотникова сообщает следующее: «Биографические сведения о Евфросине, разбросанные в тексте Первоначальной редакции... Василий разместил в хронологическом порядке»[59]. Ни у одного из перечисленных ею ученых не содержится такого вывода. Это утверждение В. И. Охотниковой – ее личный вывод, который, к сожалению, не доказан ею, но проводится с завидной настойчивостью[60]. Почему? Потому что на нем зиждется постулат доказательства существования общего протографа Первоначальной, Васильевской и нескольких других редакций «Жития». Стараясь найти этот невиданный протограф, который, по мнению ученого, отразился на Васильевской редакции, В. И. Охотникова проводит сравнительные анализы эпизодов Первоначальной редакции и редакции Василия, пытается найти те отличия, которые могли бы доказать существование неизвестного «Жития», повлиявшего на редакцию псковского агиографа. Однако выводом к этим действиям исследовательницы служит фраза о том, что однозначного ответа на вопрос о восхождении текста Василия к неизвестному нам «Житию» – нет[61].

Следующим немаловажным аргументом в приведенных В. И. Охотниковой доказательствах существования не-

известного «Жития» первого списателя является упоминание Василием о посаднике Афанасии[62]. Василием он упоминается в новой по отношению к Первоначальной редакции главе «О умножении брашен» (Син. 634, л. 67 об.–70 об.). Это исторически точное наименование посадника убеждает В. И. Охотникову в том, что «описание истории о умножении брашен принадлежит не Василию, не он составил этот рассказ»[63]. «Василий был не склонен разыскивать редкие известия о героях своих произведений, – пишет исследовательница, – он не склонен к кропотливой работе... Значит эти сведения содержались в одном из источников, к которым обращался Василий»[64]. В Первоначальной редакции этот эпизод вообще отсутствует, у Василия же, кроме имени посадника, в этом рассказе нет другого фактического материала, он этикетен. Остается выяснить, где (или у кого) Василий мог узнать об одном из благодетелей Евфросинова монастыря, жившем на сто лет раньше написания Васильевской редакции? Если бы обитель Евфросина была обычным древнерусским монастырем, то выяснить имя посадника без «кропотливой работы исследователя» было бы практически невозможно. Однако с середины XV столетия и до последнего его десятилетия Евфросинова обитель была игнорируема большинством псковского общества. Синодик монастыря был практически пуст в это время существования обители. Каждый, кто хоть как-то проявлял любовь к монастырю, был на счету у братии, а уж тем более если это был псковский посадник. Таким образом, имя Афанасия «лежало на поверхности», его не надо было искать, роясь в летописях и хрониках. Оно вполне могло быть занесено в монастырский синодик на первых его страницах в качестве ктитора «святыя обители сия» (пожалуй, единственного в это время: 1448–1472 гг.).

Другие доказательства В. И. Охотниковой о вероятном использовании Василием неизвестного нам «Жития» первого списателя не представляют серьезных аргументов и носят скорее характер размышлений и предположений.

Для доказательства своей точки зрения современная исследовательница привлекает также и несколько кратких (проложных) «Житий Евфросина». Имеющиеся возражения на эти догадки ученого помещены непосредственно в тексте диссертации по причине их малого объема.

Таким образом, завершая историографический обзор, можно сделать вывод о том, что крайне узкий круг ученых зани-

мался изучением «Жития Евфросина Псковского». Однако среди обращавшихся к литературоведческому исследованию этого памятника древнерусской письменности еще меньше тех, чьи труды заслуживают пристального внимания (В.О. Ключевский, Н.И. Серебрянский, В.И. Охотникова). Вопросы же герменевтического исследования Первоначальной редакции «Жития», его художественной семантики и жанровой специфики были не только не разрешены в предыдущих исследованиях, но даже и не подняты. Заполнить эту лакуну и призвано данное исследование.

Часть I

ЛИТЕРАТУРНАЯ ИСТОРИЯ «ЖИТИЯ ЕВФРОСИНА ПСКОВСКОГО» В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ, ЕГО ПОЭТИКА И СЕМАНТИКА

§ 1. Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского»

1.1. К вопросу об истории открытия рукописи Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Рассматривая литературную историю «Жития Евфросина Псковского», легко заметить его большую распространенность в значительном количестве сохранившихся списков. Но все они принадлежат к редакции, написанной псковским пресвитером Василием (в иночестве Варлаамом) около 1550 г. по просьбе братии основанного преподобным Евфросином монастыря. Именно в этом произведении псковского агиографа мы находим единственное упоминание о существовании еще одного сочинения о Евфросине, которое послужило главным источником для Василия в его работе над «Житием». В предисловии к своему труду пресвитер Василий упоминает о некоем списке «Жития Евфросина», составленном каким-то (в то время уже забытым) списателем: «Всяческы преписати попекийся, елико постигну, еже о нем (Евфросине. – *М. П.*) преже нас написана быша труды его, и хожение, и чудодействие некоим списателем, о имени его писание не изъяви некако, и смутно, ово зде и ово инде, и на многа части глаголана бяху чудодействиа святаго...»[65].

Упоминаемое пресвитером Василием сочинение было обнаружено лишь в 60-х гг. XIX в. Большинство ученых, изучавших это сочинение, приписывают его открытие исключительно Василию Осиповичу Ключевскому[66]. Однако это утверждение можно оспорить. Открытая рукопись оказалась самой ранней из известных на сегодняшний день редакций «Жития Евфросина Псковского» (будем называть ее Первоначальной[67]), сохранившейся в единственном списке (РГБ, собр. Ундольского, № 306, первая половина XVI века). В XIX веке она была скопирована по заказу известного собирателя древностей Алексея Ивановича Хлудова (ГИМ, собр. Хлудова, № 207). По наблюдению В.И. Охотниковой, А.Н. Попов, описавший собрание рукописей А.И. Хлудова[68], установил, что рукопись № 207 является копией древнейшего списка «Жития», а не сочинения Василия-Варлаама, и указал этот древний список еще до появления книги В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник»[69]. Также за год до выхода знаменитого исследования увидело свет описание В.М. Ундольским своего собственного собрания[70], где и обнаружил первоначальную редакцию «Жития» В.О. Ключевский. Таким образом, однозначно сказать, кто был первооткрывателем Первоначальной редакции, нельзя. Вероятнее всего, им был сам владелец собрания – Вукол Михайлович Ундольский, составивший описание своей коллекции[71]. Он скончался в 1864 г., а его описание было подготовлено к печати и выпущено А.Е. Викторовым спустя шесть лет после смерти автора. Описывая свое собрание, В.М. Ундольский особо отметил в нем найденную редакцию «Жития» и подчеркнул важность своей находки: «Рукопись весьма замечательная и чрезвычайно редкая – albis corvis rarior»[72]. Впрочем, первооткрывателем рукописи мог быть и А.Н. Попов, описавший собрание Хлудова, который, как и В.О. Ключевский, отметил, что обнаруженная редакция могла быть именно тем писанием, которое использовал пресвитер Василий.

Таким образом, открытая в 1860-е гг. рукопись Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского» была оценена специалистами как чрезвычайно редкий памятник средневековой литературы[73]. А.С. Архангельский даже предлагал внести Первоначальную редакцию «Жития» в учебный курс «Истории древнерусской литературы» как памятник, «необычайно ярко рисующий умственное настроение той эпохи, крайне своеобразный склад религиозных понятий большинства тогдашних книжников»[74].

1.2. Палеография рукописи Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Рукопись (РГБ, ф. 310, собр. Ундольского, № 306) представляет собой небольшую (18,2 на 13,5 см) в 4° хорошо сохранившуюся книгу в изящном темно-коричневом кожаном переплете с тиснением. Имеются остатки двух медных застежек, одна из которых оборвана. Переплет сравнительно поздней работы, реставрированный. Вверху и внизу по переплету вязью выведено: «Книга г(лаго)лемая».

Рукопись содержит 117 листов. Бумага местами повреждена жучком, подпорчена плесенью. При переплете рукопись была обрезана, плохо сохранившиеся листы подклеены (л. 86, 94, 110, 116). Лист 86 заклеен такой же бумагой, на которой написана рукопись. Лист 113 подклеен к основному блоку книги полоской бумаги (шириной 1,8–2 см) более позднего времени с фрагментами водяного знака «кувшин» (см. ниже). Лист 114 подклеен бумагой, на которой также прослеживаются фрагменты водяного знака «кувшин». Основная бумага блока пожелтела и местами загрязнена. Остались следы чтения рукописи: воск и поправки читателя, который обычно дописывал опущенную в конце слова надстрочную букву. От свечи некоторые места прожжены (см., напр., л. 23, 87).

По нумерации листов можно предположить, что рукопись входила раньше в состав какого-то сборника: наряду с нумерацией от 1 до 117 есть и другая. Она начинается с 4-го листа: 273; на 2-м и 3-м листах прежняя нумерация соскоблена, но видны ее следы (на 3-м листе, например). Так как при переплете рукопись обрезали, то в листах 307, 308, 347–350, 380 нет последних цифр, а от нумерации листов 379, 381, 382 осталась только цифра 3.

Основная бумага рукописи имеет следующие водяные знаки: «щит» – л. 3–40 (а именно: л. 3, 4, 6, 9, 12, 14, 16, 18, 20, 23, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 38, 40) – типа Брике 1818 (1522 г.), а также (без привески) типа Брике 1707 (1527 г.); «перчатка» – л. 43–117 (а именно: л. 43, 44, 45, 46, 50, 51, 54, 55, 58, 60, 69, 61, 63, 65, 68, 72, 73, 75, 78, 80, 81, 82, 87, 88, 91, 94, 92, 93, 98, 100, 101, 103, 105, 107, 110, 112, 115, 116, 117) – Piccard[75] 1181 (1533 г., Danzig, Elbing), Piccard 1183 (1535 г., Ronneburg (Livl), Weinsel (Livl))[76]; «кувшин» – подклейки к л. 113, 114, 115 (внешнее поле) – не ранее конца XVI – начала XVII в.

Рукопись написана полууставом среднего размера – высота строчных букв 3–4 мм. Полуустав одного почерка. Происходит смена чернил, пера и характера почерка на л. 37 об. и л. 38, но писец один и тот же (ср. выше смену бумаги между л. 40 и 43).

Киноварью выполнены: заголовок (л. 1), первая строка которого выведена вязью, тонкие киноварные инициалы (л. 108, 112, 376, 381), текст заголовков описания чудес и послания Евфросина к троицкому духовенству полууставом (л. 108, 13; л. 112, 7; л. 379, 14–20). Текст после заглавий написан с прописной буквы и также киноварью. Показатель вязи заголовка – ок. 3 (отношение высоты к ширине буквы)[77], употребляется дробление мачтовых лигатур (для XVI в. – типичная черта псковской каллиграфической школы), подчинение, соподчинение, элементы штамбовки.

На л. 117 об. приписка скорописью XVII в.: «Прода(л) сія те(т)раті Евфре(му) / Кры(л)ошані(ну) поморе(ц) / и(з) Ка(р)гополя» (владельческая запись). Эту нечетко прописанную скоропись Н.И. Серебрянский прочитал следующим образом: «Продал сия тетрати Евфрем Крылошанин поморец из Каргополя»[78]. Такое прочтение за ним повторили и все последующие исследователи рукописи. Однако первое прочтение нам кажется более логичным. Обычно такая надпись была призвана отметить не предыдущего владельца рукописи, а нового. В самом низу этого листа полууставом, киноварью написано: «По милости». Некоторые особенности истории бытования изучаемой рукописи можно проследить на основании данных, содержащихся в этой приписке XVII в., однако такая задача перед настоящим исследованием не стоит.

Делая выводы из проведенного палеографического анализа, выделим следующие моменты. Во-первых, в создании исследуемой рукописи существовал перерыв, который мог составлять от нескольких месяцев до несколько лет. Об этом перерыве свидетельствует, помимо смены характера почерка между л. 37 об. и 38 (см. выше), смена бумаги. Сначала использовалась бумага, изготовленная в 20-е гг. XVI в., затем была использована бумага производства 1533–1535 гг., сделанная на территории Литвы или Польши. Можно предположить, что работа над рукописью была начата приблизительно в конце 20-х – начале 30-х гг. XVI в., затем прервана (было написано меньше трети рукописи) и продолжена не ранее середины 30-х годов XVI века. Трудно сказать, сколько длился перерыв в работе и чем он был вызван. Одной из причин такого пере-

рыва могло стать отсутствие бумаги. Писец, истратив весь запас старой бумаги (сделанной в 20-е годы XVI века), вынужден был прервать свою работу и ждать новой. Если это предположение верно, то сама рукопись была написана не ранее середины 30-х гг. XVI в., т. к. вторая партия бумаги, изготовленная в 1533–1535 гг., должна была быть относительно новой, т. е. не залежалой. Однако, возможно, были и другие причины перерыва. Изменение характера почерка писца и разрыв в датах производства бумаги могут свидетельствовать и о более длительном перерыве, составившем не несколько месяцев, как если бы переписчик ждал бумагу, а несколько лет. Подклейка последних листов рукописи бумагой XVII века может быть современна моменту покупки-продажи рукописи, засвидетельствованной в приписке, сделанной почерком XVII в.

Во-вторых, можно с уверенностью сказать, что над рукописью трудился профессиональный писец, владевший приемами каллиграфии (использование вязи, оформление текста тонкими киноварными инициалами) и получивший навыки профессионального писца, характерные для псковской каллиграфической школы XVI в. О псковском происхождении писца или, что менее вероятно, о псковском происхождении протографа рукописи свидетельствуют, помимо палеографических особенностей, некоторые особенности языка рукописи, а именно – мена я/е (чаще всего в позиции заударного, последнего слога) и шоканье (смешение, или, другими словами, мена з/ж и с/ш)[79].

На основании имеющихся данных можно заключить, что рукопись создавалась и окончательно была завершена в Псковской земле (или выходцем из Псковской земли) в середине 30-х гг. XVI в. Таким выводом уточняется датировка палеографического анализа, проведенного Т. М. Бойновой[80], согласно которому исследуемый памятник датировался концом 10-х – 20-ми гг. XVI в. В своем исследовании Т. М. Бойнова ошибалась и в том, что ассоциировала изучаемую рукопись с самим памятником, утверждая, что время возникновения Первоначальной редакции «Жития» соответствует времени возникновения рукописи[81]. И хотя точная дата написания Первоначальной редакции «Жития Евфросина» неизвестна, В.О. Ключевский[82], а за ним и все последующие исследователи, указывали на 1510 г. как верхнюю границу написания памятника. Таким образом, можно сделать вывод: исследуемая нами рукопись – лишь список с протографа, который был написан до 1510 г.

1.3. Время, цель и причины создания Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Верхняя граница написания «Жития» определяется по косвенным признакам исходя из текста Первоначальной редакции. В рукописи есть упоминание о Пскове как земле свободной: «Слыши же убо, паче слыши и зело внемьли, христолюбивы граде Пскове, земля свободная» (л. 73 об.). Из Псковской 3-й летописи (Строевский список) известно, что независимость Пскова закончилась с приездом 24 января 1510 г. в Псков великого князя Василия Ивановича, который «и обычеи псковскои переменилъ, и старину порушилъ»[83]. Однако позже, в работе «Псковские споры»[84], Ключевский пересмотрел эту дату, указав, что житие «написано при игумене Памфиле и архиепископе Геннадии... в конце XV или в самом начале XVI века, не позже 1504 года»[85]. Такого же мнения о датировке памятника был В. Н. Малинин. По его предположению, житие было написано с благословения архиепископа Геннадия Новгородского (управлял кафедрой с 1484 по 1504 г.) по инициативе игумена Памфила с целью местной канонизации Евфросина и не позже 1504 г.[86]

Однако против этих утверждений В. Н. Малинина (как о сроках возникновения, так и о его причине) выступают Н. И. Серебрянский и Е. Е. Голубинский. Второй ученый отрицает причастность архиепископа Геннадия к Первоначальной редакции «Жития», ссылаясь на отсутствие в нем указаний на архипастырское благословение оной[87]. Но такое указание есть во второй редакции, написанной пресвитером Василием: «Панфилие же игумен поведа, образ святаго отца како обретен бысть во израсцех оного живописца, о нем же преди сказахом, и о добродетелном житии блаженаго отца, и о чюдесех, при животе его бывших, архиепископу Великаго Новграда и Пскова владыке Геннадию. Архиепископ же повеле игумену Панфилию образ святаго отца на иконе написати и житие изложити»[88].

Историческую достоверность этого примечания второго списателя Е. Е. Голубинский без какого-либо основания отрицает, называя ее «припиской самого Василия»[89]. В защиту псковского пресвитера скажем, что Василий писал это со слов тех елеазаровских монахов, которые вполне могли присутствовать при благословении, данном игумену архиепископом. Так, например, этим монахом мог быть инок Маркел. При написа-

нии своей редакции «Жития Евфросина» Василий «обретох некоего инока, Маркела именем, по Бозе житие живша, 50 лет имуща в чернеческих исправлении, пострижение имуща аггельского образа в преподобнаго обители от ученика его именем Памфилия»[90]. То есть Маркел был пострижен в монахи в конце XV в. игуменом Памфилом и вполне мог знать о благословении архиепископа или даже присутствовать при нем. В целом же Е. Е. Голубинский склоняется к более раннему сроку написания «Жития» – конец XV в., правда, никак не обосновывая свою догадку[91].

Н. И. Серебрянский делает предположение о существовании какого-то другого «Жития Евфросина», о котором иноки говорили Василию и которое было написано по благословению архиепископа Геннадия. Для доказательства этого предположения Н. И. Серебрянский приводит лишь тот факт, что Василий ни при упоминании о благословении Геннадия, «ни в предисловии к житию, при характеристике своего письменного источника, не говорит, чтобы его замечание относилось к этой (исследуемой нами: Унд. № 306. – *М. П.*) редакции жития»[92]. Но именно это молчание Василия, на наш взгляд, свидетельствует скорее об обратном: существовала только одна редакция, о которой он вспоминает в начале своего труда. В противном случае, при существовании двух редакций, он, во-первых, непременно воспользовался бы ею как дополнительным источником (однако это утверждение опровергнуто у Н. И. Серебрянского несколькими страницами ранее предположения, а также в предисловии к изданию первоначальной редакции, со ссылками на В. О. Ключевского и митрополита Макария (Булгакова)[93]), во-вторых, Василий не мог не пояснить (если бы редакций было две), к какой из них относится его указание[94].

Что же касается причины написания памятника, то Н. И. Серебрянский находит ее не в канонизации святого, как В. Н. Малинин, а в спорах из-за аллилуйи[95]. С этим утверждением Н. И. Серебрянского трудно не согласиться, тем более что об этом свидетельствует и само построение произведения, отличное от общепринятого[96]. Подтверждая эту догадку, В. И. Охотникова отказывается называть Первоначальную редакцию «Жития Евфросина» житием, а именует лишь «Повестью об аллилуии»[97].

И действительно, текст Первоначальной редакции, на первый взгляд, мало похож на традиционное житие препо-

добного подвижника, это скорее история споров об аллилуйе, цель которой, во-первых, снять подозрение в еретичестве с одного из их участников (Евфросина), во-вторых, убедить читателя в правильности одного из двух способов возглашения аллилуйи (сугубости). Богословская смута, возникшая в середине 80-х гг. XV столетия, волновала все псковское общество. Автор Первоначальной редакции «Жития» яркими чертами рисует этот спор: «*Ныне же убо* великъ плевелъ укореняшеся и цветет влъчець нечестиа посреди Съборныа Апостолъскыа Христовы Церкви и зело велик прах впаде от неведениа и всорися во церковномь оце, *и се паче* великъ расколъ въ Божии Церкве: таче бо единоверным людем, единомыслием христьаньствующих, а посреди их углубися разногласиа сице: ови бо дважды поаху пресвятую песнь божественыа алилугиа, друзем же трижда пресвятую песнь божественыа алилугиа поющим» (л. 9–9 об.). Писатель делает попытку вернуть чин и благочестие церковное, помирить спорящих и обвиняющих друг друга. Он буквально «по свежим следам» (см. выделение курсивом в вышеприведенном отрывке: «*ныне же убо... и се паче*», т. е. – сегодня, сейчас!) с тщанием «износит бесценного бисера словесное бремя и просыплет духовную повесть» (л. 12 об.), чтобы убедить всех в правильности сугубой аллилуйи. Факты из жизни Евфросина, доказывающие его праведность, используются автором как доказательство верности его взглядов, с этой же целью «светоносное житие и дивен конець» (л. 85) Евфросина противопоставляются «неблагому началу и непотребному концу» (л. 84 об.) распопа Иова, троящего аллилуйю и бывшего главным противником Евфросина. В то же время видно желание автора Первоначальной редакции отвести от преподобного любые упреки в ереси. Рассуждения о смысле аллилуйи самого автора довольно размыты, неуверенны: то он цитирует Евфросина с его пониманием сугубости как прославления догмата о воплощении Христа и Его богочеловечества, то он рассказывает о явлении ему во сне Богородицы и того же Евфросина, но уже с другим объяснением сугубости как прославления воскресения Христова и триединого Бога, а также Второго пришествия (подробнее см. гл. III наст. исследования). Это наводит на мысль, что автору не так важен смысл аллилуйи, как доказательство праведности (нееретичности) Евфросина. Именно поэтому он и назвал свое произведение «Житием», а не «Повестью об аллилуйе», как предлагает В. И. Охотникова. Цель автора, по-

вторим еще раз, – добиться признания праведности (нееретичества) Евфросина всем псковским обществом.

Эти споры конца XV столетия были вызваны главным оппонентом Евфросина – Иовом. Он сам привлек внимание к «легкой» смерти Евфросина. Услышав о блаженной кончине старца, Иов «глаголаше и въ гневе враждоваше на умершаго, провозносяися паче, яко буи умомъ, и з гордынею несмыслено, яко урод, без лепоты яже о святемь рече Иевъ, глаголаше, яко еретическы онсица поживе вся лета своа и с нечестивыми въ днех своих купно прогневалъ есть Господа Бога, и о сем паче велми дивлюся, и како сице преподобенъ получилъ конец, яко праведникъ пред Богом» (л. 71 об.–72). Этим поступком Иов только вызвал негодование у последователей Евфросина за хулы на умершего старца. Возможно, в дальнейшем сторонники Иова и желали бы скрыть от широкой общественности столь «нелепую» смерть своего учителя, но это им не удалось. После смерти Иова активизировались последователи Евфросина и взяли реванш за двадцать лет «неуклонного гнева, и досады, и укорениа, и наруганиа Иевля» (л. 47) над основателем обители. Именно ученики Евфросина задались целью обратить внимание всего псковского общества на неправоту Иова, смерть которого, по их глубокому убеждению, была прямым тому доказательством. И им это удалось. Если судить по тому, как мгновенно Евфросинов монастырь из всеми забытой пустыни, в прямом смысле этого слова, стал духовным и культурным центром Псковской земли и оставался им на протяжении почти ста лет – с конца 80-х гг. XV в. до второй половины XVI в.[98] Тот факт, что монастырь Евфросина при его жизни был забыт псковичами, подтверждается Первоначальной редакцией. Иов сумел убедить псковичей, и «люди на инъ обычаи преложиша нравъ свои: не токмо любовью изсякнуша, но и верою оскудеша ко святому, не поминающе, ниже требующе пред очима своима светосианнаго житьа его, тако же и благодеяниа отца и бывающая Божиею благодатию чюдеса от него, и сиа паче яко ничтоже вменяющее... Сице же, егда кому случится от народа из града или въ град минути когда обитель святаго, егда пешо мимоходящим, или на конех ездящим, то паче укаряху преподобнаго и ругахуся ему глаголаху, минующеи путем: авва, рекуще сице, ту еретик живет, и недостоить нам покло⟨ни⟩тися церкви его, понеже двоит пресвятая алилугиа; и тако мимогрядяху, ни скударь з главь сьемлюще» (л. 43, 43 об., 46 об.).

Большинство псковичей после двадцатипятилетнего бойкота Евфросину имели смутное представление об обители преподобного. Первому списателю приходилось пояснять им даже название монастырского храма: «Бяше храм бысть трем святым в обители Ефросима преподобнаго» (л. 108 об.). Кстати, еще одним свидетельством пренебрежительного отношения псковичей к монастырю Евфросина явилось его наименование мирским именем основателя – Елиазаров, что стало единственным в истории Русской Церкви случаем. Можно даже предположить о расстрижении (лишении монашества) Евфросина Псковским собором без санкции на то правящего новгородского архиерея[99].

В конце XV столетия монастырь Евфросина становится одним из очагов образованности. В нем активно переписывались книги. Так, по мнению некоторых исследователей, в обители была отредактирована Псковская 1-я летопись[100]. Вероятно, в конце XV – первой половине XVI в. было сформировано и основное книжное собрание Евфросиновой обители. Сохранилась опись библиотеки монастыря в составе писцовой книги Г. И. Мещанинова-Морозова и И. В. Дронина 1584–1585 гг. (в списках XVIII в.)[101]. Среди рукописных книг Евфросинова монастыря упомянуто несколько Евангелий, в том числе напрестольное апракос в сребропозлащенном окладе басменного тиснения, богато украшенном жемчугом, хрусталем, яхонтом и другими камнями, три толковых Псалтири, три книги Номоканона, две Палеи, Ирмологии, Минеи, Служебники, Стихараль, Минеи, Прологи, «Житие Андрея Юродивого», «Житие Иоанна Златоуста», «Житие Григория Омиритского и Прение с Герваном-еретиком», «Житие и мучение святых жен», «Житие трех святителей», несколько Печерских патериков, Скитский патерик, «Христианская топография» Космы Индикоплова, книги «Панагирик, в начале Как Адам создан бысть», «Плен Иерусалимский», «Златоструй», «Маргарит», книги Григория Богослова («одна на бумаге, а другая на хоратье»), Василия Великого, Кирилла Иерусалимского, Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Феодора Студита и др. В Российской государственной библиотеке из собрания книг Пискарева сохранились список «Слов постнических» Исаака Сирина, «Слово постническое» Максима Исповедника, «Слово о Христе и антихристе» Ипполита Римского и «Послание к епископу Кириаку» Иоанна Златоуста, переписанные в 70-х гг. XV в.

«по повелению старца Евфросина» иноком Игнатием[102]. Также известен сборник конца XV века, хранившийся затем в Кирилло-Белозерском монастыре, разнообразного содержания (например, «Сказание о Дракуле», «Сказание об Индийском царстве», «О попе Иоанне», жития святых, «Подвиги Александра Македонского» с его разукрашенным изображением и др.), написанный для Евфросина Псковского[103]. В собрании Псковского музея-заповедника находится хранившаяся в монастыре рукописная Минея служебная, январь (1-я четверть XVI в.; 10 л.; полуустав). Предположительно в эти же годы, когда появился исследуемый памятник, в монастыре Евфросина был переписан экземпляр «Слова о полку Игореве», попавший впоследствии к Мусину-Пушкину[104].

В 1494 г. уже существовало подворье Елеазарова монастыря «близ спуска к реке Пскове (район Примостье)»[105], со Спасской церковью, что говорит о величине и значимости монастыря для Пскова. Так стремительно повлиять на рост престижа монастыря, основанного «еретиком и врагом Божиим» (л. 43 об.), могла в том числе и литературная пропаганда в защиту честного имени основателя обители. Одним из памятников этой пропаганды явилась Первоначальная редакция «Жития преподобного Евфросина». И если уже к началу 90-х гг. монастырь становится культурным центром Псковской земли и споры об аллилуйе утихают, то изучаемое «Житие» должно было быть написано ранее этого времени. Таким образом, появление Первоначальной редакци «Жития» можно отнести к середине 80-х годов XV столетия, сразу после смерти Иова, т. е. тогда же, когда споры об аллилуйе конца XV века достигли своего пика.

В тексте Первоначальной редакции присутствует и особая эсхатологическая настроенность автора, характерная для времени перед ожидаемым концом света (1 сентября 1492 г. – начало «осьмой тысящи» лет), что также подтверждает указанную выше дату возникновения изучаемого памятника. Безусловно, в литературе того времени (особенно XIV–XV вв.) подобного рода эсхатологическая настроенность и ожидание конца света встречаются довольно часто. Однако если абстрагироваться от восприятия данного места как широко распространенного топоса, можно сузить границы времени появления памятника – от середины 80-х гг. до 92 г. XV столетия. Вот некоторые встречающиеся в его тексте отрывки[106]: «понеже прозябосте на *последокъ века*, сице бо последнии у Бога, яко прьвы, а прьвыи ему, яко последнии» (74), «великии же *в последних* новы

чюдотворець отець нашь Ефросим» (л. 78 об.), «ныне же за спасение всего мира *на последныа веки*» (л. 79) и др.

Однако некоторые моменты в тексте Первоначальной редакции могут свидетельствовать и о более позднем времени ее возникновения. Постараемся привести их в соответствие с полученными выше результатами датировки.

Во-первых, в тексте Первоначальной редакции «Жития» есть цитата из библейской Книги Иудифь: «Яко же рече мудрыи Июдифь: помыслилъ еси, предсташа ти вся, и вся елика восхоте и сътвори Господь на небеси и на земли и въ всехъ безнах» (л. 31). Книга Иудифь была одной из книг, отсутствующих в славянском библейском кодексе. При составлении «Геннадиевской Библии» эта ветхозаветная книга была переведена с латинской Вульгаты. Кроме Книги Иудифь из Вульгаты были переведены также следующие книги: 1-я и 2-я Паралипоменон, 1-я, 2-я и 3-я Ездры, Товита, Премудрости Соломона, 1-я и 2-я Маккавейские, а также частично Есфири, Иеремии и Иезекииля[107]. Перевод всех недостающих книг Священного Писания, взятых из латинской Библии, был начат не позднее 1490 г., а завершен 1 августа 1493 г.[108]

Безусловно, перевод отдельных книг мог появиться и раньше 1490 года, так как эта дата указана исследователями лишь предположительно, с оговоркой – «не позднее», а стало быть, есть вероятность, что и ранее (т. е. в удобное для нас время) – в середине 1480-х гг. Но есть одна особенность употребления библейской цитаты из Книги Иудифь в тексте Первоначальной редакции «Жития Евфросина» – эти слова приписаны автором самому Евфросину, скончавшемуся в 1481 г., то есть либо автор умышленно вложил в уста Евфросина цитату из текста неизвестной преподобному библейской книги, либо эта книга была уже известна Евфросину, и тогда датировать перевод Книги Иудифь нужно еще более ранним сроком.

Последнее предположение (о раннем появлении перевода) вполне вероятно. В древнерусской литературе существует другой памятник письменности, даже более ранней датировки, чем исследуемое произведение, с цитатой из библейской Книги Товит. Речь идет о русской редакции «Стефанита и Ихнилата». В тексте этого памятника среди интерполяций его редактора встречается следующая цитата из этой библейской книги, также переведенной с латинской Вульгаты: «Царскую тайну хранити, дела же Господня проповедати преславно благое»[109]. Появление цитаты из Товита в этом памят-

нике, датируемом 1478 г., исследователи объясняют двояко: либо тем, что перевод Книги Товит был сделан ранее 90-х гг. XV в. и русский редактор «Стефанита к Ихнилата», связанный, возможно, с кружком Новгородского архиепископа Геннадия, имел доступ к этому переводу, либо тем, что данный текст из Товита был переведен раньше, чем вся эта библейская книга в целом, и отдельно от нее. То же можно сказать и о цитате из Книги Иудифь, помещенной в исследуемом «Житии».

О вероятности более раннего перевода латинских текстов для «Геннадиевской Библии» говорит и тот факт, что большинство исследователей, занимавшиеся изучением этого свода, «имели своим основным источником лишь рукопись ГИМ (Синод. № 915), изредка, в справочных целях, привлекалась копия черновика перевода латинских книг из РНБ (Погод. № 84, датированная 60-ми гг. XVI в.). Между тем распространение восходящих к Вульгате текстов было гораздо более широким. На сегодняшний день можно назвать более 20 русских рукописей XV–XVII веков, сохранивших либо переведенные с латыни книги, либо редакторскую разметку относительно недостающих в славянском переводе частей отдельных книг. В это число входят пять списков полного библейского свода (два из них принадлежат Геннадиевскому кружку и датируются концом XV века)»[110]. Наличием такого количества списков можно объяснить и общую особенность этих двух цитат (из Товита и Иудифь), в которых текст звучит несколько иначе, чем в самой «Геннадиевской Библии» или копии с ее черновиков перевода «латинских» книг[111]. Кстати, эта рукопись черновиков перевода № 84 из Погодинского собрания восходит к другой рукописи, созданной Геннадиевским кружком, что свидетельствует о существовании по крайней мере двух собраний канона библейских книг[112]. Впрочем, разнозвучие цитат можно объяснить и тем, что они были приведены по памяти, что, в свою очередь, говорит о хорошем знании этих книг Ветхого Завета, а значит, и об их доступности для чтения списателями указанных памятников.

Во-вторых, Н. И. Серебрянский обратил внимание на то, как завершается в Первоначальной редакции рассказ автора о Памфиле и его старших братьях, каждый из которых в свое время был постриженником и игуменом монастыря: «Сии убо бяше три браты по плоти, священници быша, и единъ по единому, кождо их въ время свое, в монастыре святаго игумени быша» (л. 52 об.). Сказать так, как справедливо считает Н. И. Серебрянский, можно было только после смерти Пам-

фила, но когда он умер, мы не знаем. Нам известна только дата написания Памфилом Послания псковским наместникам о праздновании дня Рождества Иоанна Предтечи – 1505 г.[113]. Однако уверенности в том, что Памфил мог скончаться до лишения Пскова независимости (1510 г.) – верхней временнóй границы написания памятника, нет. Это могло произойти и значительно позже. Фразу, отмеченную Н. И. Серебрянским, следует отнести скорее к переписчику рукописи, и даже не всю фразу, а только исправленную им цифру. Можно предположить, что после рассказа о трех братьях фраза эта относилась только к двум старшим, а о Памфиле было сказано в настоящем времени. Возможно, в середине 30-х гг. XVI в. переписчик, живший уже после смерти третьего брата, исправил цифру «два» на «три», убрав фразу о Памфиле.

К середине 80-х гг. XV столетия относится и первое появление архиепископа Геннадия в Псковской земле[114]. Архиепископ приехал в самый разгар третьей волны псковских споров, и, учитывая чуткость Геннадия к различным отступлениям от «правой веры»[115], его не мог не заинтересовать этот вопрос. Это доказывает то, что после посещения Пскова Геннадий дает распоряжение Дмитрию Греку[116] разрешить этот спорный вопрос. Причем появление послания Дмитрия о трегубой аллилуйе («Велел ты мне, господин, отписать к тебе о трегубном аллилуия...»[117]) датируется временем от 1486 до 1493 г.[118], что также подтверждает датировку третьей волны споров и, следовательно, датировку появления Первоначальной редакции «Жития».

Еще одно свидетельство о раннем возникновении Первоначальной редакции дает отрывок из рукописи о Пскове как земле свободной: «Слыши же убо, паче слыши и зело внемьли, христолюбивы граде Пскове, земля свободная, и тръжествуите присным веселием к Богу благочестивии мужи псковичи» (л. 73 об.). Патетика этого высказывания не только пропадает, но и звучит с издевкой, если предположить, что текст «Жития» писался около 1510 г., потому что фактически псковичи потеряли власть над регионом уже в конце XV в.[119] Последнее десятилетие этой мнимой самостоятельности характеризуется значительным вмешательством московского великого князя во внутренние дела Пскова, вплоть до того, что он лично назначал наместников, не спрашивая согласия веча. А в 10 г. XVI столетия произошла лишь юридическая передача власти московскому князю[120].

Таким образом, из всего вышесказанного сделаем вывод. Первоначальная редакция «Жития» была написана в середине – второй половине 80-х гг. XV столетия с целью восстановить среди псковичей поруганную память о преподобном Евфросине и доказать правильность его практики пения аллилуйи. Это памятник был написан по частной инициативе без благословения священноначалия, а скорее по просьбе братии обители. Однако более ясно причину появления памятника можно будет увидеть, разрешив вопрос о его авторстве.

1.4. Атрибуция Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Прежде выясним, что говорят о личности автора другие исследователи. В. О. Ключевский, первый подробно изучивший рукопись Первоначальной редакции, утверждает, что автор не был учеником Евфросина. Он пришел в его монастырь уже после смерти последнего и, став иноком этой обители, написал там свою «повесть» со слов сподвижников преподобного с целью его прославления[121]. В. Н. Малинин повторяет практически все предположения В. О. Ключевского, за исключением принадлежности автора к монастырю преподобного, отрицая и его псковское происхождение. Автор был приглашен игуменом Памфилом из другого монастыря именно для того, чтобы составить житие Евфросина. Этим объясняется отсутствие «истинного одушевления», душевной теплоты, бледность в описании личности святого и то, что из всего множества событий в столь продолжительной жизни подвижника (преставился 95 лет) был описан только один случай – борьба святого за сугубую аллилуйю. В. Н. Малинин, настаивая на том, что автор памятника написал именно житие, приводит множество фактов из текста рукописи, которые указывают на совершенно иной жанр повести[122].

Е. Е. Голубинский вообще сомневается в том, что автор был монахом, а если и был, то уж наверняка «неискусным черноризцем» и точно не Евфросинова монастыря. Какую-либо причастность игумена Памфила «к фабрикации жития» Е. Е. Голубинский подвергает сомнению, впрочем, ни на чем не основанному[123]. О цели написания исследуемого памятника в его трудах приводится совершенно отличная от других исследователей точка зрения, но вполне объяснимая гиперкритическим подходом автора к любому историческому ис-

точнику. Он утверждал, что житие было вымышлено одним из защитников сугубой аллилуйи как средство для достижения торжества над троящими оную. На преподобного Евфросина были перенесены данные из истории некоего монаха Афанасия[124], защитника сугубой аллилуйи. Аргументация этого утверждения у Е. Е. Голубинского сводится к следующему: монах Афанасий, будучи провозглашен псковичами еретиком, уже не имел в их глазах никакого авторитета, а преподобный Евфросин был знаменитым подвижником, и для доказательства правильности сугубой аллилуйи история монаха Афанасия была перенесена на Евфросина. Но в этом приведенном утверждении Е. Е. Голубинского нам видится скрытое противоречие. Некий монах Афанасий, по происхождению пскович, вернувшись с Афона, основал в Псковской земле монастырь святителя Николая около 40 года XV в. Монастырю суждено было стать за довольно короткий период времени (примерно 15–20 лет) весьма значительным, т. к. в послании к Афанасию он назван «великой лаврой». В 50-х гг. XV столетия произошел спор, который уже в начале 60-х годов решился в пользу троивших. Псковичи провозгласили Афанасия еретиком и написали указ, в котором повелевали троить аллилуйю. После этих событий ушли со сцены истории так же неожиданно, как и появились «ктитор великия лавры святаго Николы» Афанасий и сама лавра[125]. В это время Евфросин, пользовавшийся, со слов Е. Е. Голубинского, всеобщим уважением, уже около 30 лет трудился в основанной им обители, совершенно не ведая, какие споры ведутся за стенами его монастыря. И действительно, до начала споров Евфросин, согласно Первоначальной редакции, был уважаем в Пскове. Так, обращаясь к псковичам, собравшимся обсудить вопрос о сугубой аллилуйи, главный противник Евфросина Иов говорил: «Чающе его яко человека Божиа, наипаче паче же яко ангела, помышляете за премногое ему воздръжание и труды пустынныа и правила ради церковнаго, его же добрым чином исправляет в монастыре своем, по уставу дрьжаще скытскому, купно же и за вышемерное житие его человеческа естества, а он убо, яко един от безумных, в суету живота живет» (л. 17), а также «вси бо великого отца имеаху яко Божия ангела, ведааху бо его прилежна трудодетеля великими добродетелеми и в духовных подвизех сиающа невклонна» (л. 18).

Спустя три десятилетия после осуждения Афанасия опять начались споры между псковичами. Тут и появился сочини-

тель лжежития преподобного Евфросина. Он решил приписать всеми уважаемому и известному старцу (умершему незадолго до начала споров) совершенно не свойственные ему и, по мнению некоторых, даже еретические взгляды. И затея эта (на удивление!) ему удалась не только с псковичами, которые, осуждая Афанасия, вдруг, спустя тридцать лет, поняли, что вместо него осудили Евфросина, но и с иноками обители самого Евфросина. Ведь со слов того, кто если и не знал самого преподобного, то был учеником его ближайших сподвижников и имел представление о взглядах и жизни святого, была написана вторая редакция, утвержденная не только игуменом и братией монастыря, но и собором Русской Церкви. А это кажется уже совсем неправдоподобным.

Н.И. Серебрянский, говоря о личности автора, также не склонен считать его псковичом. Написано житие было по просьбе игумена Памфила, но не в Пскове «зело неключимым и многогрешным» иноком. Автор жил некоторое время в монастыре преподобного, собирая сведения о его жизни и подвиге по защите сугубой аллилуйи. Н.И. Серебрянским высказывается мысль о неофициальном характере этого памятника, написанного не по указу архиепископа Геннадия или игумена Памфила, а по собственному «измышлению» автора.

В.И. Охотникова добавляет к портрету автора Первоначальной редакции отсутствие принадлежности к новгородскому монашеству (по причине того, что автор ни разу не упомянул о своем правящем архиерее – владыке Геннадии[126], нелестно отзывался о новгородском архиепископе Евфимии), а также предполагает присутствие некоторой конфронтации между автором и архиепископом Геннадием.

Л.А. Творогов в своем докладе, посвященном 775-летнему юбилею «Слова о полку Игореве», путем сравнений доказал, что житие Евфросина Псковского и мусин-пушкинский экземпляр «Слова» исходят из одного круга. И, возможно, были написаны в Спасо-Елеазаровом монастыре одним и тем же лицом, а именно новгородцем. «Список текста Слова был переписан в Псковской земле и с псковского оригинала, но лицом новгородского происхождения. Таковым был книгохранитель псковского Елеазарова монастыря инок Иоасаф»[127]. Время переписки «Слова» – примерно середина 10-х гг. XVI столетия. И если предположения ученого окажутся верными, то, вероятно, они укажут имя не автора Первоначальной редакции, а лишь ее переписчика.

Опираясь на вышеприведенные размышления, обратимся к Первоначальной редакции «Жития Евфросина». Его автор, хотя и скрывает свою личность приемами самоумаления («невежда есмь словомь и грубъ зело разумом... понеже греховенъ есмь человекъ и дела моа тмы безакониа... мне же малоумну сущу и зело паче скуду разумомь и недоумениемь...» (л. 85 и далее), безусловно, был человеком книжным, близким к кружку архиепископа Геннадия Новгородского. Он пользовался в своем творчестве всеми современными ему достижениями русской богословско-филологической мысли. Это подтверждает не только цитирование Иудифь, в то время мало кому знакомой книги Ветхого Завета, но и авторский лексикон. Некоторые, используемые автором слова, такие как «озрачми» («предсташа ми два святолепъна старца въ иноческомъ образе и зело пресветлы озрачми» (л. 88)), «омахнувся», «секира» («начат древеса сещи, да приидет немокрено нужу рвеници; и абие въ притчю *омахнувся сокерою*» (л. 91 об.)), зафиксированы в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» в высоком контексте, с примерами и ссылкой на «Геннадиевскую Библию»[128]. В таком же контексте они использованы и автором «Жития». Отметим и тот факт, что, к примеру, слово «дохтор» («воленъ въ языце искоръ словомь и многоречивъ *дохтор* и пространенъ философ умом... премудръ дохторъ на книжную силу, изященъ философ», л. 20 об.–21 об.) в том же словаре впервые зафиксировано в переводе одного из активных членов Геннадиевского кружка Дмитрия Герасимова трактатов против иудеев Николая де Лиры (1501 г.)[129]. Все это говорит о близости автора Первоначальной редакции к новгородскому кружку архиепископа Геннадия.

К сожалению, точных сведений о составе кружка нет. Однако известно, что работа в Геннадиевском кружке была распределена между несколькими группами дьяков. Это подтверждает и существование двух собраний библейского кодекса, о котором говорилось выше. Что касается личности переводчика всех латинских книг для Геннадиевского свода, то с XIX в. считалось, что их перевод с Вульгаты был сделан монахом-доминиканцем Вениамином из Хорватии. В то же время никаких конкретных сведений о Вениамине, за исключением двух приписок, не существовало. Кроме того, проведенное американским ученым Полом Фостером лингвистическое исследование этих переводов не подтверждает участие Вениамина в работе над ними[130]. В этих перево-

дах есть много нецерковнославянских форм, но они в основном имеют русское происхождение и часто связаны с северными диалектами. Пример – характерное псковское слово «кромъ», означающее «кремль»[131] («обиташе ж(е) Д(а)в(и)дъ въ *крому*»). Таким образом, вместо того чтобы говорить об иноземном происхождении переводчика, «было бы разумно вспомнить русских дьяков и книжников, которые работали в кружке Геннадия»[132].

В то же время в Новгороде и Пскове духовенство отличалось «интеллектуальной бодростью и представляло собой определенную культурную силу». Оно в своих «культурных исканиях было менее связано дисциплиной и контролем»[133]. Именно поэтому присланный из Москвы архиепископ Геннадий встретил оппозицию новгородского духовенства. Он действовал постепенно, но упорно. Ему удалось добиться введения в ежедневные богослужения молитв за великого князя Московского, осуждения обвиненных им в еретичестве. Но требовалась и положительная деятельность. Этой деятельностью стало продолжение дела, которое уже велось в Новгороде, – по распространению рукописей, по отбору лучших рукописных списков, их сверке и установлении текстологически точных источников для копирования, по собиранию библейских книг, по переводу новых сочинений и т. п. Вместе с тем нужно было поддерживать тех людей, которые уже занимались этим на Владычнем дворе, что новому архиепископу не всегда удавалось[134]. Сомневаясь в том, что автор не принадлежал к новгородскому монашеству, по предположению В. И. Охотниковой, поддержим исследовательницу в том, что автор Первоначальной редакции был в оппозиции к Геннадию. Возможно, он еще до назначения архиепископа занимался книжной деятельностью на Владычнем дворе. После же прихода нового владыки вынужден был уйти. Если принять предположение еще и о том, что Геннадий был сторонником троения[135], а автор «Жития» – двоения аллилуйи, то взаимонепонимание могло произойти именно на этой почве. От Геннадия автор вполне мог уйти в основанный Евфросином Спасо-Елиазаров монастырь, где придерживались сугубой практики пения аллилуйи. Автор мог узнать об этом монастыре от одного новгородского священника, который еще при жизни Евфросина побывал в его обители. Об этом священнике и посещении им преподобного автор Первоначальной редакции упоминает в своем сочинении.

Автором Первоначальной редакции «Жития» мог быть также кто-либо из окружения Филиппа Петрова, наместника владыки Геннадия в Пскове как раз с середины 80-х до начала 90-х гг. XV века[136], а быть может, и сам дьяк Филипп. Однако, чтобы подтвердить или опровергнуть данное предположение, необходимо произвести сравнительный анализ жития с другими произведениями Филиппа. Нам известно только одно произведение дьяка Филиппа, принадлежащее ему наверняка и датированное 1491 годом, – это «Отписка Новгородскому архиепископу Геннадию о приходе в Псков латинских монахов и о прениях с ними священников»[137]. Эта «Отписка» очень мала по объему – одна страница рукописи XVI века, в 4º. Ниже мы разберем стилистические особенности этого памятника. Архиепископ Филарет (Гумилевский) говорит о принадлежности перу дьяка Филиппа еще и «Послания к иноку Афанасию, ктитору общежительной лавры святого Николы»[138]. Однако это требует отдельного исследования, не входящего в рамки данной работы.

Об авторе-новгородце говорит и цитированный выше отрывок из Первоначальной редакции о Пскове как земле свободной: «…граде Пскове, земля свободная» (л. 73 об.). Так мог обратиться к жителям Пскова не пскович, а человек недавно (хочу подчеркнуть) переживший потерю независимости своей земли. Новгород потерял свободу в 1478 году[139], а предположительная дата возникновения исследуемого памятника – середина 80-х гг. XV столетия. У автора «Жития» еще были свежи в памяти дни новгородской независимости, и с тем большим пафосом он подчеркивает псковскую свободу.

Из всего вышесказанного сделаем следующие выводы. Автор Первоначальной редакции «Жития Евфросина» был монахом («понеже мне… многогрешному въ иноцех» (л. 85–85 об.)), из книжников новгородского Владычнего двора, появившимся в Псковской земле в середине 80-х гг. XV в. Причины его появления не определены, предположительно, это либо конфликт с Геннадием, либо участие в свите архиерейского наместника Филиппа Петрова (если не он сам). Автор еще в Новгороде был наслышан о Евфросине и разделял его взгляд на сугубую практику пения аллилуйи. Опытный книжник, сочувствовавший Евфросину, он был востребован братией Евфросиновой обители в такое время, когда появилась возможность реабилитировать их учителя. Его значимость возрастала и в том плане, что списатель был не пско-

вич, а значит, мог выступить в роли «независимого эксперта», оценив со стороны как сам спор, так и его участников. Именно поэтому автор Первоначальной редакции нигде не называет монастырь своей обителью («чрьноризци же бяше *монастыря его*», л. 69), а говоря о Пскове, пишет: «Пятма собором церковным, иже есть *во граде у них*» (л. 17), ему был неизвестен и образ святого («шедъ, съглядаю образа преподобнаго», л. 89). В монастыре преподобного было много образованных монахов, начиная с его игумена – Памфила, которому как очевидцу жизни Евфросина составить житие своего учителя было бы легче, чем кому бы то ни было. Однако именно потому, что автор был лицом независимым, столь образованная братия просила его написать «слово» в защиту честного имени старца.

1.5. Основные эпизоды Первоначальной редакции

Перечислим основные эпизоды Первоначальной редакции «Жития Евфросина»: вступление автора; подробный рассказ об Иове (биографические сведения, речь к псковскому собору и реакция на нее народа); рассказ о соратниках Иова (раздиаконе Филиппе и другом священнике); отправление посольства в монастырь к Евфросину; встреча его преподобным и характеристика старца; разговор: вопрос гостей о «пресвятей аллилуии» и нежелание старца отвечать первым, ответ гостей на свой вопрос, обвинение ими старца, речь преподобного (обличение в невежестве вопрошавших, рассказ о путешествии в Константинополь), вопрос святого гостям и их ответ, обличение старцем их невежества, вручение гостями приготовленной грамоты от Иова, прочтение ее старцем и новые обличения пришедших, уход гостей; пересказ спора Иову, его гнев на преподобного и обличение в ереси; агитация Иовом псковичей и их поддержка ему, полное пренебрежение как к святому, так и к его братии; утешение братии старцем; написание послания архиепископу Новгородскому Евфимию; передача послания с игуменом Игнатием (краткая справка о нем, а также рассказ о братьях Игнатия – Харлампие, Памфиле, Мартирие, и его отце Филарете); возвращение Игнатия из Новгорода с ответом архиерея; печаль старца и его молитва к Божией Матери; искушения старца дьяволом; рассказ об иноке Кононе и о знакомом изорнике; последние дни преподобного, его смерть; удивление Иова о благо-

честивой смерти старца; радость о новом святом и похвала ему (обличение ересей, сравнение святого с Иоанном Златоустом и Илией пророком); о дальнейшей судьбе и смерти Иова; умаление себя автором; ночные видения: первой ночи, второй ночи (рассказ о Серапионе, о трудах и жизни в обители преподобного, о приходе священика из Новгорода), третьей ночи (раскрытие автору тайны аллилуйи); убеждение в святости Евфросина; 1-е чудо об исцелении диакона Закхея; 2-е чудо с диаконом Закхеем; послание святого Евфросина к троицкому собору (не полностью).

§ 2. Васильевская редакция «Жития Евфросина Псковского»

2.1. Археография Васильевской редакции «Жития Евфросина Псковского»

Рассмотрим вторую редакцию «Жития Евфросина Псковского», написанную псковским агиографом пресвитером Василием (в иночестве Варлаамом). Будем называть ее «Васильевской». Во вступлении к своему труду Василий ссылается на некое сочинение неизвестного автора как на источник своей редакции. После открытия Первоначальной редакции «Жития» все исследователи, обращавшиеся к изучению этих двух памятников, были уверены в том, что именно Первоначальная редакция явилась источником для труда Василия[140].

Васильевская редакция «Жития Евфросина» известна на сегодняшний момент в 48 списках. Самым близким к авторскому тексту Василия является Синодальный список (ГИМ, Синодальное собр., № 634, л. 27 об.–250[141]). Все списки Васильевской редакции можно подразделить, согласно градации В. И. Охотниковой, на два вида – Первоначальный и Основной[142]. Их отличие обусловлено отсутствием в Первоначальном виде даты (6933 [1425] г.) ухода Евфросина из Снетогорского монастыря и поселение его в пустыне на реке Толве, где впоследствии возник монастырь. Эта дата отсутствует также и в Первоначальной редакции «Жития». В исследованиях Н. И. Серебрянского и митрополита Евгения (Болховитинова) указана дата – 6955 (1447) год со ссылкой на ныне неизвестную рукопись[143]. Дата ухода Евфросина появляется в списках «Жития» довольно рано. Возможно, как предполагает В. И. Охотникова, она была внесена в текст самим Васили-

ем или книжниками, хорошо знавшими его[144]. Первые списки «Жития» с указанием даты относятся к концу 50-х – началу 60-х гг. XVI столетия. Самыми ранними из них являются: ГИМ, Синод. собр., № 180. Минеи Четьи Царские (50-е гг. XVI в.), л. 824–874 об.[145]; РНБ, Соловецкое собр., № 514/631 (533). Минея майская (1569 г.), л. 522–639; РНБ, Софийское собр., № 1424. Сборник житий (60-е гг. XVI в.), л. 393–488[146]; РГБ, ф. 113, Иосифо-Волоколамское собр., № 632 (конец XVI в.), л. 360–456[147].

Второе отличие двух видов Васильевской редакции состоит в месте указания авторства в тексте жития. В рукописях Первоначального вида место и форма указания авторства еще не закреплены, а в списках Основного вида имя автора одинаково по форме и упоминается в одном и том же месте текста (в «Предисловии» после слов: «Молите за мя и мою худость, яко понудисте, симренаго и недостойнаго, и невежду клирика Василия, ум имуща грастен и нечист», и в «Заключении» после окончания рассказа о девятнадцатом чуде: «И мене, многогрешнаго и лениваго, смиренаго раба Божия Василиа, помяни»). Один из списков Первоначального вида редакции пресвитера Василия (РГБ, ф. 173/I, собр. МДА, № 205, л. 23–198[148]) содержит вставки листов, написанных почерком, не схожим с основным, с чтениями, которые отличают Первоначальный вид редакции Василия от Основного. Этот список был опубликован в середине XIX в. в Памятниках старинной русской литературы[149].

2.2. Взаимоотношения двух редакций «Жития Евфросина Псковского»

Коснемся подробнее вопроса о взаимоотношениях двух редакций «Жития Евфросина». Дошедшая до нас рукопись Первоначальной редакции содержит значительное количество описок, ошибок и пропусков, нарушающих смысловое поле произведения. Эта рукопись датируется серединой 30-х гг. XVI столетия. Теоретически она могла быть даже непосредственным источником для Василия-Варлаама. Однако сравнение текстов двух редакций показывает, что ни одна из ошибок списка первой не встречается в тексте второй. Более того, некоторые смысловые пропуски, находящиеся в рукописи Первоначальной редакции, легко восстанавливаются по редакции псковского агиографа, например:

Васильевская редакция (Синод. собр. № 634, л. 127–128 об.)	Первоначальная редакция (Унд. № 306, л. 38 об.)
Недоброе благоумие принесосте в разум мой, но паче телчие вещание, написавше, вложисте в руце мои на сломление сердцу моему, но льстивая и лукавая сия мне. Рече бо Христос: «В ню же меру мерите, возмерится ему с лихвою». Труд же сей неправда ему есть, вашему учителю Иеву Столпу, тоже и погибель ему будет неутолимою раною от Бога.	Недоброе благоумье принесосте в разум мой, но паче телячье вещание, написавше, въдрузисте в руце мои на сломление сердцу моему, но льстивая и лукавая сия мнера (sic!) възмериться ему с лихвою, труд же сій неправда ему есть, ть же и погибель ему будет по среди его.

Подробное сравнение редакций показывает, что текст, которым пользовался Василий, отличался от списка Первоначальной редакции «Жития» из собрания В. М. Ундольского (№ 306) и вполне мог быть даже оригиналом памятника.

Безусловно, Василий использовал текст Первоначальной редакции не механически. Это видно из сопоставления двух редакций «Жития». Он вносил поправки, изменения в лексику и стилистику памятника, дополняя источник новыми сюжетами и, главное, меняя их последовательность, т. е. трансформируя общую композицию памятника, что, по мнению В. И. Охотниковой, явилось основным направлением редактирования Василием труда «некоего списателя»[150]. Кроме того, Василем были добавлены новые части, к которым нет параллелей в Первоначальной редакции. Так, предисловие первого списателя Василий заменил новым, появились также главы «О рожении блаженаго отрока», «О умножении брашен», «О умножении рыб» и «Похвала» святому. В описании посмертных чудес Евфросина вместо четырех в Первоначальной редакции (два сонных явления и два чуда с дьяконом Закхеем) у Василия их – 19, т. е. 15 новых. Они составлены частично на основании существовавших в монастыре записей, а частично по рассказам очевидцев. Исходя из вполне убедительных доказательств, представленных В. Н. Малининым, можно с уверенностью сказать, что перу пресвитера Василия принадлежит только последнее чудо[151]. Некоторые исследователи, однако, считают по-другому, к сожалению, никак не обосновывая свое мнение[152]. В то же время большинство новых вставок в редакции Василия не принадлежит перу псковского агиографа. Анализ этих текстов, проведенный Н. И. Серебрянским, В. Н. Малининым и В. И. Охотниковой,

показал, что те части текста, которые отсутствуют в Первоначальной редакции, были составлены Василием путем компиляции и заимствования из «Житий» Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Варлаама Хутынского[153]. Причем эти заимствования касаются не только вступления к «Житию Евфросина» и его «Похвалы», но и эпизодов биографии святого, которые «буквально переписаны из литературных источников»[154] даже без стилистических, не говоря уже о каких-либо смысловых, изменений в них. Из этого следует сделать вывод: Василию важна была в первую очередь форма произведения (его жанр) и лишь во вторую – содержание. Такие исторические реалии, как события в их хронологической последовательности или биографические факты жизни преподобного, занимают в труде Василия одно из последних мест.

Жанровое значение в редакции Василия имеют и многочисленные молитвы, и пространные речи героев различных сюжетов «Жития», которыми значительно увеличен объем рассказов предшественника Василия, но не расширено их содержание. Самостоятельность Василия в «Похвальном слове» ограничивается лишь упоминанием о чуде над Кононом и восхвалением Евфросина за его ревность о сугубой аллилуйе. В остальном Василий пользовался другими подобными памятникам, написанными Пахомием Логофетом, Епифанием Премудрым и др.[155]

Менее значительные отличия двух редакций «Жития» представлены в работе В. И. Охотниковой[156]. Не повторяя их, отметим, что все отсутствующие у Василия фрагменты Первоначальной редакции посвящены в основном отвлеченным рассуждениям автора. Эти фрагменты не вписываются в общий характер агиографического жанра и удалены Василием вполне справедливо, учитывая цель псковского агиографа – изложить жизнь святого подвижника. «Житие Евфросина» в редакции Василия приобретает традиционные для агиографического жанра формы, в том числе и за счет правки Первоначальной редакции.

2.3. Основные эпизоды Васильевской редакции «Жития Евфросина Псковского»

Перечислим основные эпизоды Васильевской редакции «Жития Евфросина»: традиционное вступление к житию; о рождении блаженного отрока (в эту главу также входят: воспитание, уход из дома, постриг в монастыре, уход из монастыря, основание пустыни, видение трех святителей, приход мате-

ри); о приходе Серапиона к святому и его жизни в монастыре; о приходе братии к святому (постройка церкви, осушение реки); об Игнатии; о Харлампии; о Памфиле; о Мартирии; о Филарете (об учениках святого и основанных им обителях); о Кононе черноризце (молитва святого на исцеление Конона); о трудах блаженного Евфросина; об умножении брашен молитвами святого; о новгородском священнике; о крестьянине-изорнике; об умножении рыбы молитвами святого; о хождении старца в Константинополь; повесть об Иове и споре об аллилуии (в конце повести помещены послания к архиепископу Евфимию и от него, а также молитва Евфросина к Богородице); о преставлении старца (две молитвы святого ко Христу и Божией Матери); об Иове, его смерти; прославление святого. Далее описаны чудеса святого: сонные видения первому списателю описаны в первых двух, третье и четвертое чудо совпадают с первым и вторым в Первоначальной редакции, затем добавлены еще 15 чудес и похвала святому.

Как видно из перечисленных эпизодов, Василий изменяет композиционное построение «Жития» первого списателя, тасуя факты реальной биографии Евфросина. Псковский агиограф перенес путешествие Евфросина в Константинополь из «юности», как об этом говорит первый списатель, в монашеский период жизни святого, уже после основания им монастыря. Это хронологическое нарушение являлось в редакции Василия самым критикуемым местом в спорах со старообрядцами, из-за которого Василий подвергся «суровому приговору церковно-исторических критиков»[157]. Подчеркнем еще раз: псковский агиограф Василий-Варлаам, в отличие от автора Первоначальной редакции, писал словесную «икону» преподобного. Реальность событий, а уж тем более их последовательность интересовали Василия меньше всего. Первый же списатель старался нарисовать живой портрет Евфросина, строго продумывая каждый композиционный штрих своей редакции (если учесть к тому же и полемически-пропагандистскую цель написания жития). Василий остался недоволен первым списателем, потому что ему пришлось самому переделывать композицию произведения согласно выработанному литературному канону и этикету житийного жанра. «Топорность» работы Василия с первоначальными текстами подтверждают многие исследователи его творчества[158]. Нам остается только присоединиться к их мнению.

Таким образом, вывод В. И. Охотниковой о размещении в хронологической последовательности Василием эпизодов

Первоначальной редакции неверен, так же как неверно и ее предположение, что неизвестное нам «Житие», написанное первым списателем, имело такую последовательность эпизодов, которую повторяла Васильевская редакция. Единственное, что может оправдать Василия в его нарушении хронологии, – это факт использования им для написания своего труда не списка Первоначальной редакции, а лишь черновиков первого автора, которые, если и сохранились в монастыре, то наверняка в «свитцех» и «тетратех» «не по ряду»[159], что, впрочем, является лишь бездоказательным предположением.

§ 3. Краткие редакции «Жития Евфросина Псковского»

Рассмотрим краткие редакции «Жития Евфросина Псковского» проложного типа. До середины XVII в. не существовало единого проложного «Жития Евфросина», как, впрочем, и сам этот жанр – проложных житий – не имел четких требований к структуре и содержанию памятников. Тексты «Жития Евфросина» в Прологах или сборниках проложного характера отличаются неоднородностью содержания. В них встречается как краткое изложение главных, с точки зрения составителя, моментов жизни святого, с различным количеством эпизодов, расположенных, однако, в строгой последовательности Васильевской редакции, так и изложение ее отдельных глав. В то же время текст «Жития Евфросина», входящий в печатный Пролог, стабилен по своей структуре и выделяется среди других житий сборника неполнотой своего содержания.

Остановимся подробнее на некоторых проложных редакциях «Жития Евфросина Псковского», которые отличаются от большинства других творческим подходом их авторов к источнику.

3.1. Первая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГБ, собр. Овчинникова, № 300 (середина XVII в.), л. 139–151, 4° (далее – Овч. 300). Этот сборник согласно записи владельца и содержанию – псковский[160]. Небольшой объем текста жития (всего 13 л.) позволяет отнести эту редакцию к кратким (проложным). Последовательность эпизодов «Жития Евфросина» в этой редакции точно такая же, как и в Васильевской редакции, однако за счет малого объема текст Овч. 300 значи-

тельно сокращен. В то же время некоторые эпизоды дополнены автором информацией, отсутствующей в тексте Василия. Также при сходстве в последовательности расположения сюжетов, их смысла и отдельных выражений наблюдаются некоторые различия в лексике двух редакций. Перечислим фрагменты редакции Овч. 300, которые содержат дополнительную информацию в сравнении с Васильевской редакцией:

	Васильевская редакция	**Овчинникова, № 300**
1	Бысть убо сей блаженный отрок Елеазар 〈...〉 рожение име и воспитание веси Виделепьскиа, разстояние имущи от града 30 поприщь (л. 34).	Сего бысть рожение и воспитание 〈...〉 в веси, нарицаемыя Виделебье, *в ней же есть церковь святаго Николы*, отстояние имеяше от града Пскова 30 поприщ (л. 139).
2	Вскоре некако ясно извыче Божественаа Писаниа, елико мощи ему и толкованием глаголати, и инеми писанми божествеными, и философскую мудрость извыче, яко и многолетным разуму его дивитися и похваляти, не убо укланяшеся на некая играниа или позоры, но паче на прочитание Божественных Писаний и на церковьное пение. И начат же въздержатися весма, сладких не ясти отнуду (л. 34 об.–35).	И вскоре некако ясно извыче Божественная Писания, и исполняшеся премудрости Божия, и многолетных человек разумом своим удивив, и философскую мудрость вразумив, и всем людем благоразумию его дивитися. Бяше бо блаженный отрок образом тих, и молчалив, и кроток, и смирен, и незлобив, и на пустошныя игры со отроки николи же обращаяяс, шуяго пути отвращаяся, и деснаго пути емся, и часто ко святей церкви прибегаше. И пребываше в велице воздержании (л. 139 об.–140).
3	Родителие же его, уведевше таковое въздержание отрока, и глаголаше: «О чадо наю, почто плоть свою оскорбляеши таковым жестоким пребыванием, а нам печаль велию твориши о сем?». Отрок же рече: «Писано бо есть, родителие, брашно и питие не предпоставит нас пред Богом, но токмо пост, и молитва, и чистота телесная, и въздержание – то поставит пред Богом» (л. 35–35 об.).	Паки же видеста его родителя в тацем воздержании, нача о нем сетовати и тужити и глаголаша к нему: «Увы нам, чадо наю драгое! Почто плоть свою изнуряеши, почто нас в печаль велию влагаеши! Вскую сердца наша в слезы претваряеши!». Таже отвещав благоразумный отрок со слезами к родителем своим, умильно глаголаше: «Господие мои, честная родителя! Много молю о сем, послушайте Господа ради. Аз же, юный и грубый, немало прочет Божественная Писания, не обретох нигде же таковая писа-

	Васильевская редакция	Овчинникова, № 300
		ния о том, что в радости и в веселии, и во мнозе питии и ядении, и во всяком доволе житие скончавше и в Царство Небесное внити. Пишет бо святый апостол Павел: "Братие, брашно и питие не предпоставит нас пред Богом, но поставит нас пред Богом пост, и молитва, и чистота телесная, милостыни, слезы и чистое покаяние и прочая духовныя добродетели. И житие наше, яко стень, мимо идет и, яко цвет, вскоре увядает". Вы же, господие мои, не блазнитеся тленным житием, занеже ведуща ны в муку вечную» (л. 140–140 об.).
4	По сем же родителие восхотеша браку сьчтати его. Он же, доброразсудный отрок, отторгнуся от родителей своих, яко серна от тенета. Родители е же сотвориша много взыскание о нем повсюду с рыданием и не обретоша сего блаженаго нигде же, но Божия благодать храняше его (л. 35 об.).	И паки приспе время отрока браку сочтати, и восхотеста его подружие ему обручити. Благоразумный же прехрабрый воин Царя Небеснаго, пречестный отрок, слышав от родитель своих таковый совет о нем, востонав и восплака, и, вскочив, сокруши треглавнаго змия, погубив его похоть, и суетную любов и оплева, и востек на небесную лествицу, по ней же достиг горний Иерусалим. И избежав родитель своих, яко серна от тенета, и утаися от них, и много плача о себе сотвори има (л. 141–141 об.).
5	Блаженый же взем благословение у отца духовнаго, и отиде от обители Пречистые, и обхожаше места многа, где бы мощно тому наедине безмолствовати, но паче Богу наставляющу его. Слышит о месте том, иже над Толвою рекою, отстояние имущи место то от града Пскова двадесять и пять поприщ, иде же ныне монастырь стоит благодатию Христовою, и некими христолюбцы зван бысть, владетель-	И слыша о пустыни оной, иже есть над Толвою рекою, еже иноческому житию устроено, и некоими земледельцы места того зван бысть, и начат помышляти в себе, еже уединися мира и работати единому Богу. И вскоре изъяви помысл свой духовному си настоятелю, настоятель же повинуяся его воли быти, и благослови его, и целова, и мир дав ему о Христе, и отпусти я, и молитву сотворь, и рек: «Аминь». Блаженный Ефросин и досточюдный изыде от

	Васильевская редакция	Овчинникова, № 300
	ми местом тем, и паче Богу изволившу на месте том прославлятися имени его святому, и ту блаженый отець вселися безмолъствовати наедине. Якоже рече божественый пророк: «Се удалихся, бегая, и водворихся в пустыню, чаях Бога, Спасающаго мя от малодушья и буря». И на месте том колибу себе водрузи и трудолюбно в ней подвизася постом, и бдением, и молитвами, и всенощным стоянием, и на земли леганием противу невидимаго врага螺 кознем (л. 38–38 об.).	обители Пречистыя Богородица, идяше путем, радуяся и поя: «Стопы моя направи по словеси Твоему. И да не одолеют ми всяко беззаконие» и прочая псалмы воспевая. В лета 7001[161] прииде Богом наставляемую пустыню и вселися ту, над Толвою рекою, отстояние от града Пскова имеяше 25 поприщ, ища Господа и Того обрет, яко вран на нырищи. И яко в рай вселися по среде пустыни, и велми возлюби е и воспевая, благодаря Бога и Пречистую Богородицу. И рече: «Се удалихся, бегая, и водворихся в пустыню, чаях Бога, спасающаго мя от всякого зла». И водрузи себе кельицу малу, и пребываше в ней постом и молитвою, моля Бога, день и нощ без сна пребываше (л. 142–143).
6	И некогда святому отцу изшедшу из келиа в год зноя и възлегшу на земли, от трудов хотя мало почити, и абие в тонок сон преложися святый, и ту явишася святому маньем Божиим вселенские учители Василий Великий, Григорие Богослов и Иоанн Златаустый, показующе место святому воздвигнути храм во имя их на месте том, идеже святый живяше. Святому же в том часе воспрянувшу от сна и не виде никого же, и в недоумении бывшу ему о необычном видении (л. 38 об.–39). Место же то бяше ненарочито, и мало, и скудно (л. 47).	И в некое время преподобный Ефросин изыде ис келии своей почити в год // знойный и усну в тонце сне. И абие манием Божиим славно являютца ему пречестнии отцы святии, трие святителие, вселенские учителие Василий Великий, Григорий Богослов и Иванн Златоустый, показующе святому место перстом, яко со гласом, повелевающе на том месте церков во свое имя создати и обитель возградити. Иневидими быша. Блаженный же возбнув от сна и не виде никого же, токмо же стень зря. И возда хвалу Богови, и Пречистые Богородицы, и святым отцем. Место же бяше прекрасно и нарочито. И вселися ту жити, и созда часовню малу, и пребываше в ней всяким воздержанием, молитвы возсылая часто Богови (л. 143–144).

	Васильевская редакция	Овчинникова, № 300
7	Времени же многу минувшу, проуведа о нем мати его от неких человек. И взя потребная, и доиде места, идеже живяше блаженый над Толъвою рекою, и нача молебныа глаголы со слезами простирати к нему: «Чадо мое драгое, утеши старость матере своея и яви лице свое аггельское ко мне. Аз съ отцем твоим не порадовахся о тебе нимало, да не сниду с печалию во гроб, идеже отцы наши». Святый же скважнею уведе матерь свою, и позна ю, и глагола к ней: «О мати моя, не скорби, отиди, отиди отсюду И не тружай старости своея. Аще хощеши видети зде, и ты во оном веце не узриши мене. Но иди, мати моя, в манастырь и спасая спаси душу свою». Мати же его не улучи желаниа своего, и отиде от него скорбна, и вниде въ един от манастырей инокиньских, и препроводи дни своя в добром исповедании и до исхода душа своея (л. 39–39 об.).	Слышав же мати его аггельское житие его, и проуведа о нем, и взем потребная, доиде пустыни, и обрет в келии святаго. И начат матерьняя жалости слезы проливати, и вопиющи умилно гласом: «Увы мне, чадо мое драгое! Помилуй матерь свою, покажи ми лице свое аггельское, не тружай моея старости. Увы мне, чадо мое возлюбленное! Услыши мою скорбь и рыдание, приими слезы и плач матере своея. О сыну мой сладкий, аз по твоем отшествии нимало со отцем твоим порадовахся, ныне, сыну мой, приидох к тебе, хотя утеху души своей от тебе, хотя видети образ твой равноаггельный, хотя утолити скорб жития своего». Богомудрый же Ефросин сквозе скважню зря матерь свою во мнозе плачи и рыдании и глагола ей: «О мати моя госпоже! Что вопиеши ми, что смущаеши мя, душу мою? Что ми плач мног воздаеши и лице мое желаеши видети? Несть ти пользы, утехи от мене, и несть ти помощи души твоей. Ты же желаеши мя видети зде, то во оном свете лишишися мене; зде мя не узриши, то во оном свете вкупе возвеселимся. Но от иди отсюду, не тружайся без ума старости своея, спасися, спасая душу свою». И отиде мати его скорбна в путь свой, не улучи желания своего... (л. 144–144 об., *Далее в тексте этой редакции «Жития» пропуск, недостает одного или нескольких листов).*

Как видно из представленных эпизодов, рукопись Овч. 300 содержит некоторое смысловое дополнение по сравнению с редакцией Василия. Однако этим эпизодам (кроме первого) не свойственна фактологичность. Упоминание в первом примере наличия Никольской церкви в родном селе Евфросина говорит

о знании списателем этого места, а возможно, и о его происхождении из того же села, что и преподобный. Остальные вставки характеризуются топосностью, свойственной агиографическому жанру в целом, задача которых состоит не в передаче фактического материала, а в художественной разработке сюжета.

Другие части текста Овч. 300 отличаются краткостью и лаконичностью. Так, если текст рассказа о новгородском священнике, посетившем Евфросина, в редакции Овч. 300 занимает меньше листа (145 об.–146 об.), то для того же эпизода у Василия их четыре (70 об.–74 об.), рассказа о спорах с Иовом в Овч. 300 занимает объем в 1 лист (147 об.–148 об.), а у Василия их – 73 (86–159), при условии, что обе рукописи имеют примерно одинаковый формат. Из этого можно сделать вывод об опытности, писательском таланте и творческом даре автора Овч. 300 – он не просто копировал Василия, а писал, размышляя и фантазируя. Об этом говорит и определенная закономерность общих чтений между Овч. 300 и редакцией Василия, большая часть которых наблюдается в тех эпизодах, которых нет в Первоначальной редакции «Жития». Это объясняется тем, что автор редакции Овч. 300 был неудовлетворен исправлениями самого Василия, характеризуемого как писателя посредственного и нетворческого, о чем уже было отмечено выше. Однако те части «Жития», которые согласно жанру должны были быть в Первоначальной редакции, но отсутствовали и которые Василий позаимствовал у других, более талантливых авторов, составителя редакции Овч. 300 вполне удовлетворяли. Он видел качество работы Василия и отметил в своем труде: «Некогда же иноку преписателю сущу *с леностию пишущее* житие святаго» (л. 149 об.).

Кроме тождественности в расположении сюжетов, их смысла и идентичности отдельных выражений, в редакции Овч. 300 присутствует еще одно существенное совпадение с редакцией Василия: ошибочное упоминание имени игумена Игнатия, якобы присутствовавшего при кончине Евфросина. На самом деле при кончине Евфросина присутствовал следующий за Игнатием игумен Харлампий[162]. Эта списанная неизвестным автором ошибка доказывает вторичность текста редакции Овч. 300 по отношению к труду псковского агиографа. Также в тексте Овч. 300 упоминается об установленном дне празднования памяти святого не только в монастыре преподобного, но и «во всей вселенной», как и утверждение сугубой аллилуйи (л. 149 об.), принятой собором 1551 г. Все это убеждает в бо-

лее поздней датировке редакции Овч. 300, чем редакции Василия. Однако В. И. Охотникова не уверена в «историческом содержании» фразы об утверждении сугубой аллилуйи и склонна датировать редакцию Овч. 300 началом XVI в., основываясь только на своей неуверенности, а также желании доказать существование некоей неизвестной редакции «Жития Евфросина», которой пользовался Василий параллельно с Первоначальной редакцией.

Датируя Овч. 300 началом XVI столетия, В. И. Охотникова делает невероятные выводы о том, что совпадения Овч. 300 с Васильевской редакцией «не являются результатом прямого заимствования»[163], их схожесть можно объяснить неким общим источником. «Совершенно очевидно, – говорит далее исследователь, – что Василий соединял два разных источника, причем один, Повесть об аллилуйе (т. е. Первоначальную редакцию. – *М. П.*), он использовал почти полностью, другой – не известный нам текст – в гораздо меньшей степени, или же этот текст был достаточно кратким. Таким образом, наблюдения над текстом ⟨Овч. 300⟩ привели нас к выводу о существовании некоего не известного нам Жития Евфросина, к которому обращались как автор ⟨Овч. 300⟩, так и Василий-Варлаам. Совершенно очевидно, что рассказы о жизни Евфросина в этом Житии были расположены в такой последовательности, в какой они располагаются в редакции Василия и в ⟨Овч. 300⟩. Хронологически выстраивая разбросанные в ⟨Первоначальной редакции⟩ “ово зде и ово инде” биографические сведения о Евфросине, Василий следовал этому другому источнику, обладавшему для агиографа определенным авторитетом, заимствуя из этого жизнеописания и некоторые детали»[164]. Основание для подобной гипотезы В. И. Охотникова видит в сходстве композиций: «отличаясь текстуально, они совпадают в последовательности эпизодов из жизни Евфросина»[165].

Повторимся кратко: во-первых, автор Первоначальной редакции, а именно ему В. И. Охотникова приписывает и авторство неизвестного «Жития», не мог нарушить хронологическую последовательность биографии Евфросина в одном из своих произведений – по хронологии они должны были бы быть идентичными. Во-вторых, вероятность нарушения хронологии в тексте Первоначальной редакции Василием велика. В-третьих, приведенная цитата из В. И. Охотниковой порождает множество вопросов: Василий пользовался вторым (не известным нам) источником «в гораздо меньшей степени», чем

Первоначальной редакцией, однако должным авторитетом этот второй источник обладал, тогда почему Василий не позаимствовал его целиком? Зачем ему нужно было использовать написанную «некако и смутно»[166] Первоначальную редакцию, если под рукой был более правильный и не менее авторитетный вариант? Если неизвестный источник был краток, тогда как объяснить утверждение самой же В. И. Охотниковой, которая говорит, что неизвестное «Житие» по объему было довольно значительным и описывало все события от рождения до смерти святого[167], или, возможно, это была редакция игумена Памфила?..

В Овч. 300 перечень учеников Евфросина дополняется, в отличие от Васильевской редакции, именами Серапиона и Игнатия с братьями. Этот перечень отсутствует в Первоначальной редакции. Такое дополнение в Овч. 300 только еще раз доказывает логичность и разумность автора этой редакции, который, дополняя перечень Василия, включил тех учеников старца, которые непосредственно были его духовными наследниками. Это дополнение может говорить и о начале местного почитания этих учеников в монастыре преподобного уже во второй половине XVI в. (самая ранняя датировка Овч. 300). Если бы такой перечень восходил к неизвестному «Житию», то зачем тогда Василию изменять текст, уменьшая количество учеников Евфросина? И все же В. И. Охотникова использует любую возможность, чтобы доказать существование пресловутого не известного нам «Жития». Она передает даже свои впечатления («суховатый, лишенный искреннего чувства, но более правильный с официальной точки зрения текст Василия производит впечатление вторичного» по отношению к Овч. 300[168]), отказывая всем последующим редакторам «Жития» в творческом начале.

Перечислим основные эпизоды редакции «Жития Евфросина» в рукописи Овч. 300: традиционное вступление к житию; о рождении блаженного отрока: воспитание, уход из дома, постриг в монастыре, уход из монастыря, основание пустыни, видение трех святителей, приход матери (не до конца, далее пропущено нескольких листов); о Кононе черноризце (не сначала, молитва святого на исцеление Конона); о ⟨новгородском⟩ священнике; о хождении старца в Константинополь; об учениках Евфросина; об Иове и споре об аллилуии; о послании к архиепископу Евфимию; о злобе жителей и утешении Евфросином братии; о преставлении старца; об Иове и его смерти; про-

славление святого; сонные видения первому списателю и свидетельства множества других чудес; похвала святому[169].

3.2. Вторая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГБ, собр. Большакова, № 422 (конволют XVI–XVII вв.), л. 576–586 (далее – Больш. 422)[170]. Редакция «Жития Евфросина» в этом сборнике написана на бумаге, датировать которую можно концом 20-х гг. XVII в. Редакция в этом сборнике, как и в Овч. 300, небольшая по объему, что позволяет отнести ее к кратким, проложным. Последовательность эпизодов «Жития» в этой редакции точно такая же, как и в редакции Василия. Но т. к. текст Больш. 422 краткий, то совпадения с Васильевской редакцией наблюдаются только в отдельных выражениях при сходстве в развитии сюжета и общего содержания. О значительном сокращении текста предупреждено в заглавии памятника: «Месяца майя в 15 день сказание *отчасти* о житии преподобнаго отца нашего Ефросина, псковскаго новаго чюдотворца» (Курсив наш. – *М. П.*; Больш. 422, л. 576). В нем нет традиционного вступления к «Житию», отсутствуют перечисление учеников Евфросина и посмертные чудеса святого, а некоторые главы из редакции Василия заменяются здесь одним предложением. Так, например, главе «Об умножении рыб» в редакции Василия соответствует фраза: «Овогда же бывшу празднику святых Триех святитель, и оскудению прилучьшуся рыб, и молитвами святаго умножению бывшу» (Больш. 422, л. 582). Таким образом, повествование в Больш. 422 отличается лаконичностью и неразработанностью сюжетных звеньев.

Перечислим основные эпизоды редакции «Жития Евфросина» в рукописи Больш. 422: рождение Елеазара; обучение грамоте; желание родителей женить его, уход из дома; смерть родителей; постриг и труды в монастыре; уход в пустынь; видение трех святителей; приход матери и ее постриг и смерть; начало обители, труды, приход братии; о Кононе черноризце; чудо об оскудении брашен; о новгородском священнике; об искушении старца дьяволом; чудо о рыбах; о хождении в Константинополь; об Иове и споре об аллилуйи; о послании к архиепископу Евфимию и его ответе преподобному; о преставлении старца; об Иове и его смерти; сонные видения первому списателю; похвала святому[171].

Все отличные от редакции Василия детали, мотивировки поступков и тому подобные разночтения можно объяснить как

творческим потенциалом автора, так и желанием максимально сократить васильевский текст. Приведем примеры этих емких и кратких фраз автора Больш. 422: «и оставль родителя своя и вся красная мира сего, отиде от них»; «зело скорбяста о нем»; «и ту добре подвизася, вся службы монастырьскиа прошед, труждаяся вельми, и моляся Богу непрестанно» (576 об.–577).

Любые текстуальные совпадения редакции Больш. 422 с редакцией Василия либо, наоборот, различия в лексике или композиционном построении эпизодов этих редакций В. И. Охотникова объясняет одним – они «могли возникнуть в результате обращения к одному и тому же источнику»[172], или у них «был некий общий источник, текст которого каждый из авторов посвоему отредактировал»[173]. Однако предположение о том, что один автор мог с не меньшим успехом отредактировать текст другого автора, у современной исследовательницы почему-то не возникает.

В. И. Охотникова датирует редакцию Больш. 422 концом XV – началом XVI столетия, предполагая, что автор знал о существовании как не известного нам «Жития», так и о Первоначальной редакции. Исследовательница обосновывает свою датировку исходя из текста памятника, в котором автор, сообщая о смерти Иова, пишет: «Сице и сей уязвен бысть богоранною язвою, жив еще воскипе червми и с нуждею конец прият во иноцех, и едва возмогоша его погребсти за многий смрад, исходящий от тела Ионове (можно прочитать и иначе – "Иове") убо дозде» (Больш. 422, л. 584 об.). «Не свидетельствует ли это о том, – заключает далее В. И. Охотникова, – что между смертью Иова и написанием ⟨Больш. 422⟩ прошло не слишком много времени. Вряд ли редактор второй половины XVI или XVII в., сокращая редакцию Василия, где нет слов о смраде, который ощущается до сих пор, позволил бы себе подобное дополнение». Нет, не свидетельствует! Наоборот, это скорее может свидетельствовать о более позднем написании редакции Больш. 422, что косвенно подтверждает и датировка бумаги памятника (сер. XVII в.). Если допустить, что в рукописи Больш. 422 авторский текст, а не список, то он мог быть написан в середине XVII в. сторонником старых обрядов. Ведь именно с этого времени начинается разделение Русской Церкви, а потому «смрад» Иова так и не исчез и ощущается «дозде». Подтверждение более позднему написанию этой редакции можно найти и в авторском отношении к Иову. В отличие от Василия, который воспринял отношение к Иову от автора

Первоначальной редакции с его обличительными целями, автор Больш. 422 относится к Иову иронически-снисходительно, называя Иова «бедным»: «Слышав же о сем Иов от преподобнаго, наипаче начат, бедне, гневатися и еретиком называти, и повсюду злословяше святаго» (Больш. 422, л. 583 об.). Сразу после смерти Иова такое отношение к нему со стороны учеников и почитателей Евфросина было бы странным. Вновь начались споры из-за аллилуйи. И согласно Первоначальной редакции, не было никого в Пскове, кто проявил бы равнодушие к этому вопросу. Ученики боролись за признание их учителя и его реабилитацию в обществе. Поэтому такое снисходительное отношение к Иову никак не могло иметь места в то время. Скорее у сторонников Евфросина оно должно было быть агрессивно-обличительным. Противоположное отношение к псковскому Столпу можно объяснить только знанием автором событий в последующей истории Иова и Евфросина, его ретроспективным взглядом на то время, когда бушевали страсти из-за аллилуйи. Автор знает, что как бы ни обличал Иов святого, какие бы козни ни творил ему, правда останется на стороне Евфросина, и в конечном итоге вся Русская Церковь примет его учение. Иов же, приложивши массу усилий, не достиг желаемого и, скончавшись в «злолютых мучениях», был всеми забыт. Вот уж когда Иова можно было назвать «бедным».

В. И. Охотникова, относя редакцию Больш. 422 к концу XV – началу XVI в., предполагает, что она была создана в среде учеников преподобного. Однако это предположение перечеркивается одним фактом – хронологической непоследовательностью в биографии Евфросина, написанной Василием-Варлаамом. Именно его редакцию надо считать первичной по отношению как к редакции Больш. 422, так и к редакции Овч. 300.

3.3. Третья краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГБ, собр. Румянцева, № 397 (XVI в.), л. 372–375 об. (далее – Рум. 397)[174]. В этой краткой редакции «Жития», которая имеет заголовок «Преставление преподобнаго отца нашего Ефросина, псковскаго новаго чюдотворца, жившаго над Толвою рекою», сохраняется последовательность эпизодов редакции Василия. Первым, кто кратко охарактеризовал содержание этой редакции и ее связь с другими редакциями «Жития Евфросина», был Н. И. Серебрянский. Ученый соотносит редакцию Рум. 397 с редакцией пресвитера Василия, которая

претерпела в Рум. 397 сокращение и некоторую переделку[175]. Впервые эта редакция была издана в «Прологе» в 1747 г.[176]

Перечислим основные эпизоды редакции «Жития Евфросина» в рукописи Рум. 397: рождение Елеазара; обучение грамоте; желание родителей женить его, уход из дома; постриг и труды в монастыре; уход в пустынь; видение трех святителей; приход матери; приход первого инока Серапиона; начало обители и приход братии; о Кононе черноризце; сокращение глав об умножении брашен и новгородском священнике; чудо о рыбах; об учениках Евфросина; о хождении в Константинополь; об Иове и его конце; о преставлении старца; описание внешности святого.

Две главы редакции Василия «О умножении брашен» и «О новгородском священнике» претерпели в Рум. 397 следующее сокращение: «Посем нача святый милостыню творити многим приходящим к нему в обитель. Бяше же у святаго всенощное стояние з братиею, якоже в скитских отец» (Рум. 397, л. 374). Очевидно, что первое предложение приведенного отрывка рукописи относится к главе Василия «О умножении брашен молитвами святаго», являясь обобщением ее содержания и заключительной фразы Василия: «Святый же нача болма милостиня творити убогим, и странных упокоевая, яко чадолюбивый отець с великою радостию» (Син. 634, л. 70 об.). Второе предложение может быть сопоставлено с фразой из главы «О некоем священнице, пришедшем из Новаграда в пустыню к преподобному» редакции Василия: «Случися ему бытии со святым и з братьею во всенощнем труде и бдении, по уставу скитскому» (Син. 634, л. 72). Такие сокращения почему-то настораживают В. И. Охотникову, которая замечает: «Если предположить, что ⟨Рум. 397⟩ восходит к редакции Василия (этого мнения придерживался Н. И. Серебрянский), то несколько странным выглядит тот факт, что самые крупные эпизоды в жизни Евфросина, описанные Василием, в ⟨Рум. 397⟩ превращаются в одно-два предложения, а те эпизоды, которых не было в основном источнике Василия – ⟨Первоначальной редакции⟩, передаются составителем ⟨Рум. 397⟩ достаточно полно»[177]. Найдя общие для двух редакций (Василия и Рум. 397) места, В. И. Охотникова с завидной настойчивостью делает вывод о наличии одного общего источника[178], никак не желая признавать первичность одной редакции по отношению к другой. В итоге она полагает, что редакция Рум. 397 является сокращением не редакции Василия, а какой-то иной редакции «Жития Евфросина», не дошедшей

до нас, но известной Василию. Этот вывод сделан ею на основе того, что другие жития, читающиеся в сборнике Рум. 397 (княгини Ольги, Саввы Крепыцкого, Всеволода-Гавриила и др.), согласно анализу исследователей, «являются сокращением редко встречающихся или вообще не дошедших до нас редакций»[179]. Вывод, на наш взгляд, выглядит, говоря словами исследовательницы, «несколько странным».

3.4. Четвертая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГИА, ф. 834, собр. Синода, оп. 2, № 1296 (XVII в.), л. 235–236 (далее – Син. 1296)[180] и РГБ, ф. 310, собр. Ундольского, № 235 (XVII в.), л. 422–425 (далее – Унд. 235). Текст этих редакций «Жития Евфросина», впрочем, как и предыдущих, составлен на основе редакции пресвитера Василия. Однако, в отличие от других проложных редакций, здесь редакторами были использованы только две главы Васильевского текста – «О рожении блаженнаго отрока» и «О хождении в Царьград». Очевидно, что одна из рассматриваемых редакций является списком второй или они имели общий протограф, что более вероятно. К сожалению, точно установить эту зависимость редакций не удалось. В тексте рассматриваемых редакций есть дата прихода преподобного в пустынь (6933 г.), что говорит об использовании им текста Основного вида Васильевской редакции. Текст Васильевской редакции был предельно сокращен и, более того, свободно пересказан авторами. Вот как, например, автор пересказывает эпизод о путешествии преподобного в Константинополь:

Син. 1296	Унд. 235
Потом же прииде ему помысл ити во Царьград о изведении пресвятыя аллилуйя: «Да увем истинно, аще тамо двоится аллилуйя, то и аз двою, аще ли троится, то и аз трою». И благословив братию, и постави им игумена Игнатия. Сам же ятся пути, и прииде во Царьствующий град в царство Кольяния при патриарсе Иосифе. И вшедшу ему в соборную церковь во время божественаго пения, и поклонися честным иконам, патриарх же бла-	Мала времени минувшу прииде ему помысл идти во царь град о изведении пресвятыя аллилуия: «Да увем истинно аще тамо двоитца аллилуия то аз двою, аще ли троится то аз трою». И благословил братию и поставив им игумена Игнатия сам же яся пути и прииде во царствующий град в добрую пору в царьство Кальянина и при Патриарсе Иосифе и вшедшу ему во церкве соборную во время божественего пения и поклонися честным иконам. Патриарх благосло-

Син. 1296	Унд. 235
гослови его. И слыша в соборной церкви дважды глаголют аллилуйя. И добре походив по области Царствующаго града. Патриарх же с великою отпустив его и благословил его чесьтною иконою, чюдна зело, образ Пресвятыя Богородицы Умиление. И вдаде ему писание о божественей тайне святыя аллилуйя (л. 236–236 об.).	вив его и слыша в соборнои церкви дважды глаолют аллилуия и добре походив по области царствующаго града. Патриарх же с великою честью отпустив его и благословив его честною иконою чюдна зело образ Пресвятыя Богородицы умиление и вда ему писание о божественнеи таине святаго аллилуия (л. 424–424 об.).

Большинство псковских топонимов, встречающихся в тексте Син. 1296, имеют ошибочное написание, что говорит о незнании их автором, а значит и о его не псковском происхождении. Например, Снетогорский (или Снятогорский) монастырь автор именует Святогорским, реку Толву (или Толбу) – Толвуей и т. п. Однако этого нельзя сказать о «Житии» в рукописи Унд. 235.

И если список Унд. 235 вообще обойден вниманием В. И. Охотниковой, то относительно списка Син. 1296 она не делает предположений о возможном происхождении ее от неизвестной редакции «Жития», как стало уже традиционным в ее исследовании, даже несмотря на столь вольный пересказ автором эпизодов Васильевской редакции. Наоборот, она на удивление лояльна: «Сокращая текст Василия, автор... весьма свободно излагает его содержание», и далее: «эта редакция представляет собою свободный пересказ»[181]. Такое благожелательное отношение к творческому проявлению автора В. И. Охотникова обнаруживает и к следующей редакции «Жития».

Из-за отсутствия упоминаний о Унд. 235 не только в исследовании В. И. Охотниковой и других ученых, но и в каталожном описании РГБ приводим текст этого памятника в «Приложении» к данному исследованию.

3.5. Пятая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

ГИМ, собр. Уварова, № 355 (XVII в.), л. 130–132 (далее – Увар. 355). Этот текст подобен главе «О рожении блаженнаго отрока» в редакции пресвитера Василия. Однако текстуально Увар. 355 представляет относительно самостоятельное произведение, имеющее небольшие отличия в слоге, распространенности эпизодов и добавлении некоторых деталей. Вот при-

мер сопоставления двух редакций «Жития», который приводит и В. И. Охотникова:

Васильевская редакция	Уварова № 355
Вдан бывает родителми своими учитися божественым книгам. Вскоре некако ясно извыче Божественаа Писаниа, елико мощи ему и толкованием глаголати, и инеми писании божествеными, и философскую мудрость извыче, яко и многолетным разуму его дивитися и похваляти, не убо укланяшеся на некая играниа или позоры, но паче на пропитание Божественых Писаний и на церковьное пение (Син. 634, л. 34 об.–35).	Вдан бывает родительми своима в научение Божественнаго Писания, елико же мощи ему святым книгам, и якоже вскоре некако ясно извыче и толкованием глаголати и инеми Божественными Писании, якоже и философскую мудрость извыче вскоре, яко и многолетным человеком толикому разуму его дивитися и похвалити наипаче. Ниже бо преклоняшеся сверстники своими ни на какия детцкия игры или на поры (sic!) некия идти, но всего того удаляшеся, но паче же всего упражняшеся на почитание Божественнаго Писания и церковнаго пения (л. 130).

В конечном итоге исследовательница делает вывод о том, что «редактор не просто сокращенно пересказывал или переписывал без особых изменений текст своего источника, но вдумчиво пытался его переосмыслить»[182]. Эти слова современной исследовательницы можно отнести ко всем проложным редакциям «Жития Евфросина», разобранным нами выше.

3.6. Шестая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

ГАТО, ф. 1409, оп. 1, № 1246 (XVII в.), л. 585 об.–587 об. Эта редакция, указанная в работе В. И. Охотниковой[183], помещена в псковский по своему происхождению пролог. Ее отличие от предыдущих редакций, рассмотренных нами в пункте 5, состоит в наличии дополнительного рассказа о спорах Евфросина с Иовом. Однако он настолько краток, что соотнести его с другими редакциями сложно, текст самостоятелен и фактического сходства не имеет.

3.7. Седьмая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

РГАДА, ф. 187, собр. РГАЛИ, оп. 1, № 114 (середина XVI в.), л. 305–309 об. (РГАЛИ 114). Это проложное житие, которое интересно тем, что состоит только из одного эпизода из жизни Евфросина – рассказа о его кончине, совпадающего с гла-

вой «О преставлении блаженного отца Евфросина» в редакции Василия. Такая особенность редакции отражена и в ее заглавии: «В той же день преставление преподобнаго и богоноснаго отца нашего Ефросина Пьсковскаго, новаго чюдотворца и создавшаго обитель пречестну триех святитель».

Нельзя не согласиться с В.И. Охотниковой[184], которая предполагает, что такой же текст читался и в Минее Иоанна Милютина (ГИМ, Синод. собр., № 805 (1646–1654 гг.), л. 1012–1018). Текст в Милютинской минее не имеет начала, а заканчивается так же, как и в списке РГАЛИ 114 с добавлением традиционного славословия: «Ему же слава со Отцем и со Святым Духом ныне и присно и во веки веком. Аминь».

3.8. Восьмая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

Существует несколько рукописных сборников середины – второй половины XVI в. (один из них: РГБ, ф. 98, собр. Егорова, № 593 (70-е гг. XVI в.), л. 223–238 об.)[185], в которых читается один и тот же сокращенный текст редакции пресвитера Василия, а точнее три ее главы: «О рождении блаженного отрока», «О прихождении братии к святому» и «О преставлении блаженного Евфросина». Текст этой сокращенной редакции идентичен тексту Василия. Согласно В.И. Охотниковой, эта сокращенная редакция «Жития» восходит к группе списков Первоначального вида редакции Василия, что доказывает большую распространенность в середине XVI века именно этого вида Васильевской редакции.

Сокращенная редакция логична и продуманна. Она представляет цельное, завершенное произведение, основной идеей которого было прославление Евфросина не как борца за чистоту церковного обряда, а как монаха-подвижника, основателя монастыря.

3.9. Девятая краткая редакция «Жития Евфросина Псковского»

Редакция «Жития Евфросина» в печатном Прологе (1643, 1677, 1696 и др.)[186] также является сокращенным текстом редакции пресвитера Василия и содержит только первую ее главу – «О рождении блаженного отрока»: рождение, воспитание, учение, уход из дома в монастырь, пострижение, уход из монастыря, основание пустыни, отшельнические труды, видение трех святителей, приход матери. После сообщения о прихо-

де матери Евфросина, а затем ее постриге в одном из женских монастырей следует сообщение о блаженной кончине святого старца в возрасте 95 лет. Текст печатной редакции имеет некоторые изменения по отношению к первоисточнику – это несколько незначительных пропусков и небольшие добавления, как правило, местоимений («ему», «его», «моя» и т. п.).

Процесс подготовки текста к изданию в печатном Прологе прослеживается по списку ГИМ, Синод. собр., № 241 (20-е гг. XVII в.), л. 442–444 об., который явился оригиналом издания 1643 г.[187]

Таким образом, «Житие Евфросина» в составе печатного Пролога выделяется среди других русских житий неполнотой своего содержания, в котором освящается только начальный период жизни Евфросина, не упоминается даже об основании Евфросином монастыря. Чем объясняется выбор именно этого текста «Жития Евфросина» для печатного Пролога, предстоит еще выяснить.

* * *

Таким образом, из сохранившихся известий в русской письменности XV–XVII вв. можно сделать вывод о крайней редкости Первоначальной редакции, ее нераспространенности и неизвестности. На сегодняшний день можно говорить об отсутствии новых списков Первоначальной редакции. Все перечисленные жития Евфросина, несмотря на различия в содержании, композиции и лексике (учитывая творческий подход их авторов), восходят к редакции псковского агиографа Василия-Варлаама. Эта же редакция встречается в научной и полемической литературе первой половины XIX в. Сохранилось большое количество выписок из редакции пресвитера Василия в старообрядческих сборниках. Вплоть до середины XVII в. не существовало единого проложного «Жития Евфросина». Начиная с середины XVI столетия, после написания Василием своей редакции «Жития», на ее основе создаются несколько вариантов кратких редакций, которые предназначаются для Прологов. Однако история создания и подготовки Пролога к печати, а также и сами тексты многих русских житий в составе Пролога не изучены, как не изучены и даже еще не описаны многие рукописные Прологи XVI–XVII вв. Возможно, их изучение даст новый материал для исследования более полной картины литературной истории «Жития Евфросина Псковского».

§ 4. Источники Первоначальной редакции

В первой главе настоящего исследования было показано, что Васильевская редакция текста «Жития Евфросина Псковского» имеет своим главным источником (не считая интерполяций Василия из других житий) ее Первоначальную редакцию, написанную предположительно в середине 80-х гг. XV столетия неизвестным автором. Все последующие редакции «Жития» по своей композиционной структуре совпадают с редакцией Василия и повторяют ее хронологические ошибки, а следовательно, вторичны по отношению к ней. Таким образом, Первоначальная редакция является протографом всех последующих редакций, и потому изучение таких ее литературных особенностей, как сюжетно-композиционная и стилистическая структура, поэтика и семантика памятника, идейно-художественная и жанровая специфика, представляется важным и имеет специальный интерес второй главы нашего исследования.

Рассмотрим сначала вопрос о возможных источниках Первоначальной редакции «Жития Евфросина». Исходя из текста изучаемого памятника можно утверждать, что автор пользовался перепиской Евфросина с архиепископом Евфимием, а также посланием преподобного к Троицкому собору. Заметим, что ни один из исследователей жития не сомневался в подлинности обоих посланий как Евфросина, так и Евфимия[188]. Возможно, существовала и запись посмертных чудес Евфросина. Два из них, которые произошли с диаконом Закхеем, описаны в «Житии». Однако скорее именно Первоначальная редакция положила начало записи посмертных чудес. Так, во всех последующих редакциях последовательность чудес совпадает с Первоначальной, причем первыми из них названы не чудеса с Закхеем, а «сонные видения» первому автору, что, впрочем, соответствует сюжетно-композиционной структуре исследуемого сочинения. Никто из изучавших Первоначальную редакцию не говорит о каких-либо прямых или косвенных заимствованиях из литературных памятников предшествовавшего периода. «Биограф ничего не мог найти у своих литературных предшественников, – пишет Н. И. Серебрянский, – а содержание и внешняя форма его рассказов показывают, что он вообще не испытал чьего-нибудь литературного влияния, как это случалось с большинством списателей житий»[189]. На наш взгляд, автор, используя экспрессивно-эмоциональный стиль «плетения словес», попадает под влияние таких мастеров этой

литературной манеры, как Епифаний Премудрый. Таким образом, несколько корректируя выводы Н. И. Серебрянского, скажем, что при отсутствии прямых заимствований наблюдается присутствие косвенных, то есть литературного влияния (стилистические заимствования, подражание манере повествования и т. п.), которые будут рассмотрены ниже.

Безусловно использование в Первоначальной редакции и устных источников. Их наличие подтверждает сам автор «Жития»: «Не побрегох бо дострочно испытуя сказателя, и сего ради здеся паче исполних исправлениа мере и поставих в ряду бываемое сице» (л. 67 об.). «Сказателями» могли быть как елеазаровские монахи, так и почитатели преподобного отца (коих, повторимся, было немного). Главным же источником сведений из жизни Евфросина был игумен Памфил: «идох к игумену Памфилию, хотех известно уведати, кто есть Серапион... Въпросих его о Серапионе некоем, яко обретелися в дни святаго сицев черноризець и вь прьвых приниде ли жити к преподобному. Памфилии же убо игуменъ изрече ми вся, яже суть о Серапионе бывшаа, начало и конець его, яко есть» (л. 90 об.).

§ 5. Поэтика Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

5.1. Сюжетно-композиционная структура Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского»

Для уяснения вопроса о степени целостности художественной структуры изучаемого памятника важным является сюжетно-композиционный анализ составляющих его эпизодов. Этот вопрос не был предметом специального исследования тех, кто занимался Первоначальной редакцией «Жития». Всеми, кто обращался к исследуемому памятнику, начиная с пресвитера Василия, было замечено, что его название «Житие и жизнь и подвизи преподобнаго отца нашего Ефросина трудолюбца пустынножителя» лишь отчасти соответствует содержанию и композиции. Напомним, как Василий-Варлаам в предисловии к своей редакции «Жития» охарактеризовал сочинение первого биографа: «Написана быша... некако и смутно, ово зде, ово инде, и ина многа части глаголана бяху» (Син. 634, л. 30–30 об.). И действительно, на первый взгляд

видны как отсутствие художественного единства памятника, что говорит о его «эпизодической» композиции[190], так и свобода расположения этих эпизодов, что указывает на некоторую бессюжетность произведения. Нет в нем и последовательно изложенной биографии Евфросина, как того требует агиографический жанр. Однако трудно себе представить, что этот древнерусский писатель, столь опытный в стиле «плетения словес» (см. часть 1, § 6 наст. изд.), был мало осведомлен в структуре житийного жанра. Попытаемся проследить, в чем автор Первоначальной редакции был традиционен, а в чем проявилось его новаторство по отношению к жанровой специфике агиографического стиля.

Конечно, основная проблема, связанная с дифференциацией жанров и внутрижанровой вариативности, состоит в определении жанрообразующих признаков и их границ. Сам термин «жанр» часто используется для «отсылки одновременно к образованиям разной степени абстракции»[191], а число его определений доходит до семисот[192]. Очевидно, что жанры не всегда бытуют в чистом виде, что границы их зыбки даже для средневековой ритуализированной литературы.

В то же время определенный канон агиографического жанра все же можно выделить среди многообразия композиционных построений этой словесно-художественной разновидности произведений, что и сделал В.О. Ключевский[193]. Он обозначил в композиции жития три основные части: 1) пространное предисловие, 2) особо подобранный ряд биографических черт, подтверждающий святость подвижника и 3) похвальное слово святому. Четвертая часть, отличающая композицию любого произведения агиографического жанра, – это чудеса, загробное бытие святого. Причем в этом смысле агиографический жанр имеет открытый финал: житийный текст принципиально не завершен, поскольку посмертные чудеса святого бесконечны. Поэтому «каждое житие святого никогда не представляло законченного творения»[194]. Отметим, что Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» построена по закону именно такого композиционного плана. Рассмотрим подробнее ее структуру.

«Житие Евфросина» начинается с пространного предисловия. В нем автор, помимо догматико-сотериологических рассуждений, формулирует основную задачу своего произведения: посеять слово о Христе («того бо ради простираю, благовьствующи, теплотную беседу и дею повесть, божественое

семя вещающи, слово сею въ разумы ваша о Христе, мои любовнаа братья», л. 9).

Затем писатель обращается к основным проблемам псковских религиозных споров своего времени, сообщая читателю о церковных разногласиях, ради которых и было предпринято написание «Жития». Призывая читателей к церковному единству, автор излагает свой взгляд, свое полемическое кредо на пение аллилуйи, выделяя его стилистически («якоже пре*свет*лое *свет*ило, солнце непорочное свое простирая лучами сиание и сугубь про*свещ*ая *свет*лость дневнаго *свет*а, сице убо и пред траящими двоащеи *свет*яться, яко день пред нощию, или яко солнце пред месяцом, не сугуб ли *свет*леиши, и сиают немрьцаемым купно *свет*ом», л. 11 об.). Однако ответственность за «великъ расколъ въ Божии Церкве» (10) списатель возлагает на обе спорящие стороны: «да сугубь вонмете обоих вину, троащих купно же и двоящим пресвятую алилугиа» (л. 12). И здесь можно увидеть авторскую цель – реабилитировать преподобного Евфросина перед псковичами. Обвинив тех и других в разжигании споров, автор обращает их взор к личности Евфросина. Говоря о «многоболезненом, обаче духовном житии, купно же и боготрудном подвизании» (л. 12) преподобного, он указывает на его жизнь как на критерий, по которому можно и нужно было определить, как правильно славословить Бога, а не творить «тяшкую бурю» (л. 10): «Великое стяжа дрьзновение богоугодным житием своим; якоже апостолъ вопиа глаголеть: “Прославите Бога в телесех ваших, а в дусе яже суть Божиа”. И сего ради Богъ обое покажет: “Прославляющаа мя прославлю”. И пакы прослави Богъ неизреченными ему судьбами своего угодника, его бо ради ходатаиства и девственых ради его болезнеи и трудовъ, имиже трудися от уны връсты и добре понесе дъневную тяготу и вар солнечны, духовным ярем заповедеи Христовых, темь же и открыи нам Богъ великую таину своего ради угодника, да того делма божественое скровище открыто будет и небесное богатьство познано будет» (л. 12–12 об.).

Отметим, что автор нигде на протяжении всего предисловия не призывает двоить аллилуйю, нигде не говорит о ней как о единственно правильной практике (кроме изложения своего полемического кредо). Он лишь призывает к любви и единству спорящих. Его точка зрения завуалирована в богословских высказываниях, христоцентричность которых буквально бросается в глаза: «Житие» начинается с молитвенного обращения

ко Христу, далее подчеркивается связь Христа с Богом Отцом, Его участие в творении мира, воплощение в двусоставной природе, истинность Христа и обладание Им правом судить мир, говорится о цели и тайне боговоплощения, о нетлении Христа и Его победе над смертью и т. д. Только в конце предисловия можно догадаться по авторской подсказке (и то лишь косвенной), что именно *сугубой* аллилуйей мы прославляем богочеловечество Христа: «Божество Его, купно же и человечество, единого Бога славящи в животворящеи алилугие» (л. 13 об.). Автор не высказывает прямо мысль о правильности сугубой аллилуйи, словно боясь отпугнуть читателя-антагониста в начале своего произведения. Он дает возможность читающему самому задуматься над этим вопросом в процессе чтения, чем вводит некоторую напряженность в дальнейшее развитие сюжета и заставляет заведомо несогласного читателя продолжить чтение.

Надо сказать, что автор виртуозно владел средствами сакрально-мистической числовой символики, о чем речь пойдет в следующем параграфе. Здесь же отметим, что число библейских цитат в предисловии равно тридцати, что подтверждается дальнейшим исследованием стилистического употребления автором числовых символов в их семантической связи с сюжетным построением и его внутренним смыслом.

Вторая часть «Жития», которая, напомним, согласно В.О. Ключевскому, должна состоять из особо подобранного ряда биографических черт, удостоверяющих святость подвижника, начинается с описания биографии противника преподобного Евфросина – распопа Иова: «Бысть убо некто бяше священник, ему же имя Иевъ, и живяше во Пскове граде, столпъ же бяше нарицашеся Иеву тому прозвище» (л. 14). Здесь автор отходит от классической схемы агиографического произведения, в которой собственно повествовательная часть жития должна предваряться экспозицией, где обычно сообщаются сведения о происхождении героя, сфере его деятельности, черты его облика и т. п.[195] Это подтверждает догадку о том, что автор обращался в первую очередь к несогласным или сомневающимся в праведности Евфросина. Он показывает его противника, распопа Иова, с другой стороны, в отличие от того взгляда, которым смотрело на него большинство псковского общества. Иов «не умалися от пскович честью и славою вины ради распопныа» (л. 15 об.), т. к. находился в более выгодном свете относительно других вдовых попов. Ведь второбрачные священники в Пскове в XV в. не представля-

ли собой редкости. Иов мог жениться второй раз и не снимая сана. Но Иов поступает по-другому. Женившись второй раз, он снимает сан, что делает ему честь. Именно этот смелый и канонически правильный поступок еще более увеличил его популярность у псковичей. Однако, соблюдя церковные каноны ради «любодеиства» (л. 15), Иов как священник нарушил личную нравственную чистоту, ведь даже для мирянина второй брак разрешался Церковью лишь по великой нужде, не говоря уже о священнике. И именно с этих позиций рассматривает поведение Иова автор Первоначальной редакции, показывая его как человека, отвергшего высокое служение Богу и за это пострадавшего: «Онъ бо Христа продавъ ис користь, приатъ цену сребряну, а сеи тимениа ради священьство обручавъ подобнаа Христу, изврьжеся из великого сана прозвитрьска яве, яко Иуда из лика апостльска» (л. 15).

Автор Первоначальной редакции не сразу раскрывает судьбу Иова. Познакомив с ним и обозначив свое отношение к нему, он вновь заинтриговывает читателя: «Но иже паче помлъчю, да не сужду *страшнои* сеи повести, но ряд слове повести в конець ведуще» (л. 15–15 об.). Фактически этот эпизод про Иова является художественной завязкой всего повествования. Именно жизнью и поступками Иова автор оттеняет житие Евфросина, показывает его истинно христианское величие перед распопом, подчеркивая прямую зависимость нравственности от догматики. На протяжении всего произведения проходит эта параллель двух жизней: одной – нравственно чистой, «духовной, купно же и боготрудной, таже и боголюбивой» (л. 12), а потому и догматически верной – «великое стяжа дръзновение богоугодным житием своим» (л. 12), и другой, которая «вся сиа въ забвение положивъ и здешнее земное наслажение возлюбивъ» (л. 14 об.), и хоть «кичашеся, яко ничтоже изронивъ мудрости философскыа» (л. 15 об.), все же, по слову апостола, «впаде в сеть неприазнену» (л. 15).

Обозначив завязку, автор переходит непосредственно к псковским спорам середины XV столетия. Эта драматическая коллизия явилась наиболее важным приемом для раскрытия характеров двух героев. Развивая сюжетность своего повествования, автор отходит от литературного этикета, вносит эпизоды живой реальности, живых человеческих страстей, художественно дополняя словесное изображение сравнениями и метафорами. Точность и конкретность его описаний поражают. Эти беллетристические эпизоды дают автору возможность на-

пряженного развития сюжета, а также помогают раскрыть душевный мир героев, их переживания, и не только религиозного характера, и вызвать сопереживание у читателя, сравнивающего героев между собой.

Повествуя об Иове и о его затее «истязать и вопросить властью» Евфросина, «како поведася ему пресвятая двоити алилугие» (л. 18), автор рассказывает и о самом преподобном, упоминая о его детстве. Причем делает это в третьем лице, не от себя, а от «народа градского»: «Вси бо великого отца имеахут Божиа аггела, ведааху бо его прилежна трудодетеля великими добродетелеми и в духовных подвизех сиающа невклонна, из дедьска понесше небеснаго богатьства духовное бремя иго Христово и всяку бо дробродетель не словомь токмо провожаше святы, но делы вся исправляюще Христу угодная» (л. 18). Автор метафорично описывает агитацию Иовом духовенства и народа против Евфросина, сравнивая Иова и его единомышленников с огнем и дровами, с разбойниками. Также он проводит параллели со священной историей, сравнивая Иова со «жрецом Езавелиным», а Евфросина с «пророком Илией» (л. 19 об.), и историей христианской Церкви – «новая елезавель царица Фегдусиа» и «всеблаженный Иоанн Златоустый» (л. 19). Продолжая параллель с царицей Феодосией, автор словно не сдерживается и сопоставляет ее болезнь с предсмертной болезнью Иова: «Люта рана прииде нань от Бога, якоже иногда на Фегъдохсию царицю, тако и оному приключися сице от богопопущенаго гнева пострадати, притьча сицева, яко восмрьдегися ему нестерпимым смрадом и съгнити от главы и до ногу язвами и проказами и чрьвми живу кипети ему, от них же и снеден бысь конечнее» (л. 19 об.–20). Первый биограф как бы невольно напоминает читателю те недавние для него события, которые и послужили причиной появления этого произведения, – смерть двух героев. Однако эта невольность наиграна. Уже при первом же разговоре с Евфросином посланники Иова вновь затрагивают тему смерти и советуют старцу: «Блюди же да не когда без лепоты нечестно скончаеши старость свою... старче, понеже яве глаголемь ти» (л. 26). Тема смерти является ключевой для всей второй части «Жития». Автор, не посвящая простого обывателя в подробности кончины двух героев, интригует, пытается заинтересовать его, лишь кратко затрагивая эту тему, и в то же время напоминая ему о конечной развязке: «Зрите же и внемлете страшнои се повести, да не мните, възлюбленнии, яко басни глаголамых блюдите же

паче о вещи, наказующе себе опасно изрядною сею повестию» (л. 20–20 об.). Автор описывает также и ближайшее окружение Иова. И это не случайно. Сам Иов, занимая высокое общественное положение, не мог или считал ниже своего достоинства лично отправиться в монастырь к Евфросину. Он направляет ему свое послание с посольством, во главе которого встает раздьякон Филипп. Этот помощник Иова, как сообщает автор, «пространенъ философ умом, паче же и быстръ помыслом и выше меры книжныа всяко писание преумевающе и зело искусенъ вещем законнописменным и остръ промысломь на воспросы и ответы» (л. 21). Рассказывая о «премудрых дохторах» (л. 21 об.), посланниках Иова, первый биограф не забывает сравнить их широкие познания с «острым оружием... от языка и устенъ исходящую богоноснаго отца» (л. 22).

В «Житии» ярко описано начало разговора со старцем. Автор рисует живую картину смущения пришедших к Евфросину посланников. Увидев убеленного сединами старца (Евфросину было тогда уже за 70), который «от младых бо ноготъ Христа възлюби и того яремь присно на раму понесъ в боголюбивеи души своеи и богоработною мощью плотью своею» (л. 24), увидев его «радостные очи» (л. 24), посланники «молчах и смотряах семо и овамо... и сего ради не токмо варяху слово рещи, но на лице святаго по премногу взирати стыдяхуся и не смеюще... страхом и боязнью съдрьжими от лица святаго, а умь их в гулы расхождашеся, тако же и от сластьнаго взираниа радостных очию е⟨го⟩ мысль им съкрушашеся и буиство сердца их, яко въскъ, та⟨я⟩шеся» (л. 23 об.–24).

В описаниях событий видна особая динамичность. Первый биограф описывает по преимуществу действия, а не состояния, предпочитает динамические описания статическим, в его зарисовках преобладают глаголы. Если «клевета», то ее надо «ковать» (л. 20 об.). Если «червми», то «кипеть» (л. 19 об.). Если «речи», то «строить» (л. 19). Если «слово», то не говорить, а «двигать» (л. 29). Если «премудрость», то «в устех своих носит» (л. 22–22 об.), «ум в гулы расхождашеся» (л. 24), «с обильемь силу слова подаваа» (л. 26 об.), «простеръ яко ангелъ словесныа криле свои к высоте боговидениа... и оттуду же движаше слово въ духовныа брони» (л. 29) и т. д. И хотя внешне действие происходит в келье преподобного, а потому статично по своей форме, создается внутренне напряжение, призванное эмоционально воздействовать на читателя, держать его в ожидании завершения процесса.

В то же время на фоне живой, динамичной картины риторичность автора воспринимается не как изощренные словесные излишества, а как отражение переполняющих героев чувств, которые охватывают их, когда они начинают говорить о волнующей их проблеме. И здесь, в раскрытии «нрава» и «помыслов» персонажей, основную роль играет прямая речь. Между старцем и посланниками ведется диалог. Он вносит развитие в сюжет и одновременно помогает представить настроение собеседников, их понимание друг друга и складывающиеся отношения. Беллетристичность авторского рассказа о посольстве к Евфросину сосредоточена также в приемах меняющихся настроений старца и пришедших. Разговор начался «с ⟨п⟩оуврьзениемь… и кротостью» (л. 25) пришедших и «медоточными словесы» (л. 25) старца. Но видя смирение преподобного, они смелеют и начинают поучать Евфросина. Старец же сначала вступается за сугубую аллилуйю, «отврьзе к ним огнедыхательнаа уста». Однако понимая их некомпетентность в этом вопросе и сомнительные доводы в защиту трегубости, он начинает говорить иронично («врачеве мои» (л. 33 об.)) и уже с любовью «ведает» им, «откуду азъ навыкох яве глаголати дважды пресвятая алилугиа» (л. 34). Евфросин перестал воспринимать обвинения пришедших всерьез. Почувствовав это, они передают ему послание от Иова. Прочитав его, Евфросин потрясен той грязью и цинизмом, которые содержало послание: «Недоброе благоумье принесосте в разумъ мои, но паче телячье вещание, написавше, въдрузисте в руце мои на сломление сердцу моему» (л. 38 об.). Такого эффекта не ожидали и сами пришедшие. Когда Евфросин вернул им «философьства лист» (л. 38 об.), укоряя его автора, Филипп ответил: «Престани, старче, и помлъчи…» (л. 39). Во всей этой сцене видно как бы замедление действия, торможение, ослабление той динамики, которая была на протяжении всего диалога. Слова Филиппа оказались последней каплей, переполнившей чашу терпения старца. Теперь его речь становится суровой и непреклонной, обличительной и даже грубой, без риторичности и словестных излишеств. Он обзывает Иова «мотыльным столпом» «смрада и гноа студнаго» (л. 39), а пришедших от него «безстудными невеигласими… ничтоже благомыслящих, но паче свиньски божественая мудрствующих» (39 об.): «Учита мя ныне, и ничто же сведуще сами о себе управити, мене врачюета, а сами свои струпы внутрь собя крыета, мне рекши: свет видениа открываета вами му-

дроствуемы, но паче аз зрю неприазнену тму словеса ваша» (л. 39 об.). Здесь автор показал интересную психологическую деталь. Евфросин понимает, что не в силах что-либо изменить. Прочитанное им письмо было написано человеком, занимающим высокое общественное положение, и с его мнением, бесспорно, считаются многие. Таким образом, вставая на борьбу с ним, он бросает вызов псковскому обществу, но идти на компромисс не может. Это потрясение сломило волю старца, он как бы снимает с себя ответственность за свое поведение и слова, дает себе возможность высказаться. Такая живая нота делает авторский текст психологически глубже традиционного мотива окончания спора и прощания с пришедшими. Причем уже к концу монолога старец берет себя в руки. Понимая, что посланцы лишь исполнители указания Иова, Евфросин уже спокойно обращается к ним: «Вы же, братия, оттоидита с миромь в домы своя, пекущеся своими подворьи, таже купно женами и дитми, тленная мудроствующе века сего, а еже о пресвятеи алилугие... любомудроствовати, несть се ваше, ни мое любомудрие» (л. 40–40 об.). Иов же, узнав «яко приложи ему мотылу к прозвищу преподобныи старець» (л. 41 об.), был вне себя от гнева и «въскрехта зубы, акы дивии вепрь, или тяшкии волкъ, скомляти начат» (л. 41 об.). Распоп был менее отходчив и развернул целую агитационную кампанию против Евфросина, «еретика и врага Божия... да възненавидинъ будет до конца ими святы старець, еже и бысть тогда сицево» (л. 42 об.–43). Те художественные детали, с помощью которых автор описывает действия Иова, превращают простое сообщение о факте в средство характеристики персонажа.

Сама динамика повествования, ситуации, взаимоотношения действующих лиц делают рассмотренные эпизоды не просто сообщениями о событиях, но одновременно и занимательным чтением, не уступавшим светскому роману по сложности композиции, эмоциональности эпизодов, наполненных жизненно близкими деталями, искренними человеческими чувствами, убедительно раскрывающими настроения и переживания двух главных героев.

Когда псковское общество отвернулось от обители и живущих в ней, преподобный старался утешить братию, терпящую неприязнь «от народа в граде» (л. 44 об.). Он приводил примеры как из жизни Христа и апостолов, так и из жизни мучеников, но это не помогало: «Въстуживъ с ни(ми)

въскорбевъ святыи сам о собе от неуклонного гнева и досады и укорениа и наруганиа Иевля». Старец словно искал причину, по которой можно было противостоять Иову, не противореча монашескому смирению и нравственным установкам: «Начат мыслити и разсуждати о собе... тяшкую ту хулу на ся» (л. 47). И он нашел ее: «Не трьплю зватися от них и слыти врагъ Христу Богу моему... и уставъ закона повелевает отруцати собя подобает всякому православному христьанину от таковаго прокаженнаго имяни» (л. 47–47 об.). Он пишет послание архиепископу Евфимию «жалящеся и оглашающе сам собя» (л. 47 об–48), и посылает к нему «своего... духовнаго отца Игнатиа именем» (л. 50 об.). Далее автор поясняет, кто такой Игнатий, рассказывая кратко его биографию, написанную вполне в житийном жанре.

Вслед за ней появляется первое кажущееся авторское отступление от основного хода изложения событий, где он повествует об отце и родных братиях Игнатия[196]. «Посем убо сице тако же прииде в монастырь ко святому, последствуя с любовью, в духовное же тризнище брат по плоти Игнатию священнику, и тъ моляше блаженного старца, да сътворит его чрьноризца быти» (л. 51 об.). Это выглядящее бессвязным авторское отступление – припоминание о родственниках Игнатия – как будто не связано с дальнейшим развитием событий. Оно воспринимается здесь как вставка, явно разрывающая основной событийный ряд и являющаяся результатом словесной ассоциации: имя Игнатия как бы служит толчком для воспоминаний о его братьях. Но это иллюзия. На самом деле словесная ассоциация является лишь формальной причиной соединения эпизодов, вставка эта имеет определенное публицистическое и художественное задание. В основном сюжете, посвященном противостоянию Евфросина с Иовом (и даже более – с псковским обществом), автору необходимо было показать, что преподобный не один вступил в эту борьбу. У него были единомышленники, причем не монастырская братия вообще, а вполне реальные личности, такие же помощники, как были и у Иова. И здесь опять прослеживается параллель в судьбах двух героев. Если раздиакон Филипп, как и Иов, был двоеженцем, то один из братьев Игнатия Мартирий («Мантирие», л. 53–55 об.), наоборот, даже оставил свою жену ради «добродетельного жития», а та, в свою очередь, «пребысть в великом це(л)омудрии о Бозе, храняше... чистоту яже суть и до гроба» (л. 55 об.), что контрастирует с «клеврета-

ми» Столпа. Самым важным, пожалуй, был для автора факт их исторического существования, которое сомневающийся читатель мог легко проверить. Автор называет имя и матери братьев, чтобы лишний раз подчеркнуть реальность их существования. Можно предположить, что в Пскове знали эту семью, уж очень необычной была ее судьба.

Доказательством неслучайности этих эпизодов служит здесь и особо выделенная автором тема смерти (умирания), которая, как уже было сказано, является ключевой для всей второй части произведения. Так, «Мантырие же черноризець... умре благолепно христьяньскою коньчиною, и погребенъ бысть въ обители блаженнаго» (л. 55 об.), его жена «хранила чистоту» до гроба (см. выше). Мать братьев Агафья «скончася сице добре с миром рабыни Божиа» (л. 55 об.). Их отец после смерти жены также уходит в монастырь (опять антитеза с Иовом), где «живот свои благолепно съврьши и душу свою добродетелми украсивъ и добре работая Богу, въ глубоце старости умре» (л. 56–56 об.).

И сам автор указывает нам на связанность предположительного отступления с основным событийным рядом произведения. Увлекшись эпизодом о трех братьях, он начинает рассказывать об их игуменстве, монастырских трудах «вся паче строащи по чину» (л. 52 об.), а потом вдруг, словно опомнившись, пишет: «О нихь же... хощу сказати, егда приидут в ряд повести... ныне же гряду путь с повестию и не съвращу слова с течениа искомого» (л. 52 об.–53). И возвращается не к повествованию о посылке Игнатия в Новгород к архиепископу, а к рассказу о четвертом брате Игнатия и его отце.

Таким образом, авторская вставка – не результат бессвязного отступления, как будто не соединенного с дальнейшим развитием событий и являющегося результатом словесной ассоциации, не текст «вне сюжета», а точно прилаженный к основному повествованию эпизод. Эта авторская задумка была нужна для придания еще большей контрастности двух сравниваемых героев, чтобы показать, что вокруг «еретика» Евфросина собираются не враги Божии (каким считали его самого), а достойные, нравственно чистые люди, не еретики (каким считали его самого), а настоящие христиане, готовые не отречься от Христа, а пострадать за Него. «А могут ли ученики быть выше учителя?» – невольно возникает вопрос. Ответ очевиден.

Композиционное значение авторской вставки состоит и в убедительном доказательстве связи благочестивой жизни и

мирной кончины. Это свидетельствует о том, что сюжет в «Житии Евфросина» отражает не только и не столько внешний событийный ряд, он продуманно организован в связи с общей идеей произведения, чтобы оправдать, реабилитировать Евфросина перед псковским обществом.

Возвратившись к внешней канве повествования, автор говорит о возвращении Игнатия с ответом архиепископа Евфимия. Повествование приобретает ту же динамичность, жизненность и метафоричность не без риторических пассажей, что были и до вставки. Евфросин «разумевъ глаголемая... архиепископом» в его ответном послании, что тот не защитит его от неправедного гнева Иова с сотоварищами. Более того, новгородский архиерей велел Евфросину держаться двоения: «И пребуди дръжащи тако до конца, служащи темь Господу нашему Иисусу Христу, божественаа двоащи алилугиа в славу Святыа Троица» (л. 58). И тогда Евфросин, «виде... собя, яко никто же по нем ополчается оружиемъ слова на помощь ему противу оплъчениа Иевля на възражение хулных стрелъ, сыплемых тмами клевет от устну его» (л. 59 об.), находит одно утешение – в молитве. Автор вкладывает в уста преподобного единственную в этой канве этикетную (на первый взгляд) молитву к Божией Матери. Текст молитвы также призван служить общей идее второй части «Жития». Евфросин просит Божию Матерь: «Аще есть въ мне еретик... да испустится на мя богопопущеннаа лютая казнь Сыном ти и Богом яве всем въ знамение гневные Его пламы, якоже иногда на Озею и на Арья нечестиваго, да познана будет всему миру правда Божиа и истинна» (л. 61), а все соблазненные им уклонятся «купно от нечестья моего смрада на благовонное и доброчестие Иевле» (л. 61 об.). Причем эту молитву Евфросин произносит не единожды и не дважды, но «присно и до исхода душа своеа» (л. 62 об.), что дает нам возможность предположить правдоподобие, а не этикетность этой молитвы, составленной самим преподобным и ежедневно читаемой им. Этим молитвенным прошением старца первый биограф вновь проводит параллель между Иовом и Евфросином. Здесь более явно проступает сравнение кончины двух героев. Евфросин просит наказания для еретика, если он таковым является, причем такого, чтобы «весь мир» узнал об этом. И наказание приходит, но только не на Евфросина. Кажется, вывод лежит на поверхности, но автор предоставляет читателю возможность сделать этот вывод самому.

Кроме явных указаний автора на неправоту Иова, в тексте «Жития» встречаются и косвенные ассоциативные параллели этой темы. Например, одним и тем же оружием – луком и стрелами – автор, во-первых, наделяет Иова в метафорических сравнениях его борьбы с Евфросином («лютъ мечь на святаго уостряюще и досадителны являахуся нань стрелы (л. 21), «на възражение хулных стрелъ (Иова)», л. 59 об.). Во-вторых, этим оружием неизменно вооружается нечистая сила против Евфросина («дьявол на преподобнаго въоружашеся... стрелы ваяя смертныа и лук борениа, л. 63–63 об.). В-третьих, сам Евфросин упоминает это оружие при рассказе о еретиках («есть неции еретици, нечествующеи древле на Христа... и спеюще неприязненою злобою... приимше щитъ и лукъ и копие благупротивное оружие», л. 32).

После молитвенного обращения Евфросина в «Житии» стоят два эпизода, повествующие об искушении старца дьяволом: косвенном – «овогда бо от злых человекъ ключахуся святому велици скорби» (л. 64), и прямом – «овогда же и сам дьявол лицем к лицю яве святому» (л. 64). Эти эпизоды напрямую связаны с молитвой Евфросина и опять-таки призваны служить общей идее – смерти (!). Автор сам объясняет возникшие перед преподобным искушения желанием дьявола попытаться исполнить просьбу Евфросина о наказании за возможное свое еретичество, обращенную к Божией Матери, навести на преподобного «злохытрьскы... нелепую смерть... дабы напрасно душа его разлучилася от телеси его да будет паче в сомнение всем человеком» (л. 63 об.), или еще: «да нелепою паче смертью препнет живот его» (л. 64).

Первый эпизод, посвященный искушению Евфросина, посвящен черноризцу Конону, который, придя в монастырь, принес и денежный взнос за себя. Евфросин отказывался брать у Конона эти деньги, однако тот настоял, положив их перед алтарем в церкви. Через некоторое время Конон решил покинуть монастырь и забрать «вкуп». Но Евфросин на просьбу Конона вернуть деньги сказал: «Богу дал еси, и у того паче проси и възми сребро свое, мене жь не тружаи, яко же азъ никогда же взял сребро твое от тебе» (л. 65 об.). Эпизод заканчивается тем, что Конон, чуть не убив преподобного, забирает свои деньги и уходит из монастыря. Затем он вновь возвращается к Евфросину вразумленный слепотой и обещая «до гроба» (л. 67) не покидать обитель. Конон, согласно первому биографу, выпол-

нил свое обещание и, исцелившись, «пребысть видяи до гроба» (л. 67) жить в монастыре.

Второй эпизод посвящен прямому искушению дьявола, явившегося Евфросину в образе знакомого изорника и хотящего завести его в непроходимую чащу. Лишь молитвой Евфросин избавляется от вражьего наваждения и возвращается в свою обитель. Агиографическая оболочка этих эпизодов («бесы», «дьявол», внушающий дурные «помыслы» и склоняющий к недостойным поступкам), прикрывающая психологические наблюдения автора, не снижает их убедительности и художественной выразительности.

С другой стороны, эти два эпизода служили автору еще одним доказательством праведности Евфросина, его святости. Неслучайно перед началом безутешных страданий Евфросина в связи с нападками Иова и всего псковского общества автор приводит цитату из Лествицы: «Пишеть бо сице всемудрый списатель святыа Лествици: “Подвижнаа, рече, душа сама на себя въздвижет бесы, умножися ратеи, умножися и венцов”» (л. 43 об.)[197]. Эта цитата оправдывает те скорби, которые пришлось претерпеть Евфросину в последующей его жизни.

Далее автор повествует о последних днях Евфросина и о данной Евфросину от Бога благодати «день и час и блаженъ конець душа своеа боголюбивыа от телеси проувидев исход» (л. 70 об.–71). Здесь уже с большей уверенностью, в отличие от молитвы Евфросина, можно говорить об этикетности этого места. Биограф не скупится в описании последних часов жизни Евфросина – ведь это венец второй части. И даже здесь, на смертном одре, просматривается та же динамическая картина, которую можно наблюдать на протяжении всего «Жития». Евфросин «съзвавъ» братию, «поучив» ее, «наказав» в том, «яже сам стяжа», «вдав правило», «целовав» (л. 71), скончался. Но как? Автор старается особо выделить этот кульминационный момент, как бы максимально замедляя его последними минутами жизни Евфросина: «Досточюдно и тихомирно, праведническы взем часть света и жизни бесмертиа, причастив собя Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа и *предаде* богоработьную душу свою в руце Господеви, в глубоце старости, благочестно *преставися* от суетнаго житиа сего и на будущую жизнь и нетление превзыде храборьскы» (л. 70–71 об.). Автор дважды употребляет здесь синоним человеческой смерти (выделены *курсивом*. – *М. П.*). Этим, возможно, особо подчеркивается апогей «Жития», а учитывая и

склонность автора к числовым построениям, и отстаиваемая Евфросином сугубость.

Автор показал, что, хотя преподобный и просил себе совсем другой смерти за свое мнимое еретичество, Господь дал ему ту кончину, которую он заслужил. Смерть Евфросина воспринимается его биографом как награда за праведную жизнь. И чтобы еще более оттенить столь чудную картину смерти старца, он продолжает говорить о ней через уста второго героя своего повествования. Услышав, что «честною смертию изыде лехко и дивно блаженная душа» (л. 71 об.) Евфросина, Иов был в негодовании: «Еретическы он сица поживе вся лета своа и с нечестивыми въ днех своих купно прогневалъ есть Господа Бога, и о сем паче велми дивлюся, и како сице преподобенъ получилъ конец, яко праведникъ пред Богом» (л. 71 об.–72). Продолжая и после смерти хулить Евфросина, Иов в «неисцеленъ недуг впаде и начатъ болети нечеловеческы» (л. 72).

Однако далее автор не говорит о последних днях Иова, оставляя это повествование для другой цели. Картина смерти Евфросина и так уже достаточно выделена, чтобы говорить после такого «торжества» о ничтожной смерти еще одного героя произведения. Ведь такая последовательность эпизодов могла бы неправильно расставить акценты. Целью автора было не омрачить Иова, а оправдать Евфросина. Он на время забывает о существовании Иова. Чтобы еще больше усилить кульминационный момент произведения, сделать ударение не на страданиях и смерти Иова, а на блаженной кончине Евфросина, автор помещает здесь третью часть, выделенную В.О. Ключевским в композиции жития как похвальное слово. Вновь, сравнив болезни оппонента Евфросина и противницы Иоанна Златоуста царицы Феодосии, биограф пускается в описание страданий, которые претерпел Константинопольский святитель вплоть до смерти, проводя прямую параллель с Евфросином и призывая псковичей радоваться о новом заступнике Псковской земли. Автор сравнивает Евфросина и со святыми отцами «святых и великих вселеньскых седми собор» (л. 75 об.), и с пророком Ильей, делая упор на защиту Евфросином сугубой аллилуйи. Если от начала повествования до смерти Евфросина основным композиционным фокусом сюжета была «смерть героя», то в третьей части автор возвращается к прославлению сугубой аллилуйи, вторя своему введению к «Житию». Только здесь, в отличие от введения, он уже смело повествует о необходимости пения сугубой аллилуйи.

Именно в контексте сугубой аллилуйи автору потребовалась «неприглядная» кончина Иова, который «болшая похулилъ въ удвоение божественая алилугиа, тожъ паче болшую казнью и лютою зело от Бога в притчю на уверение знаменанъ, якоже иногда бысть знамение на царице ⟨Феодосии⟩» (л. 82 об.). Автор смакует кончину Иова, подчеркивая причину ее неприглядности: «Зрите же ми здеся опасно, любимици мои, месть Божию… купно же и праведное его прещение пресвятыа ради алилугиа познавается на Иеве Столпе» (л. 83 об.). Вот как умирал Иов: «чрьвьми въскипетися, и от съвращениа же мутнаго гноя течениа и тимениа и съгнитиа никому же мощи приближитися, идеже лежаше, ко одру его, понеже бо нестрьпимо злосмрадие и не обычно люта воня от точениа чрьвиа и съгнитиа и гноя, сице бо от лядины некиа много мотыль исхожаше смрад от мрьзости плоти его… тако потом нелепо умре, понеже едва с великою нужею испустися душа его ис телеси ему, таже едва и приступивъ скутар и обви съгнилъе чрвьми уды его, зело гнушаася и мрьзоствуася тяшкиа вони… снидошася братия о Христе дати ему последнее целование и проводити его до гроба, но едва сице възмогоша приступити ко одру целовати его нестрьпимыа же ради вони и лютаго злосмрадиа, и ноздри обоняние свое по премногу заемлюще, и тако соврьшивъ надгробная и проводиша его до гроба. Сице же зле скончася и погребенъ бысть с концем безлепотным» (л. 83–84 об.).

Оканчивается повествование о смерти Иова подобно рассказу о кончине Евфросина:

Иов	**Евфросин**
Сицево же бяше начало Иеву, сицево и житие его, сицевъ же паче и конець ему. И тако начало не благо и конець непотребенъ есть (84 об.).	Сице же убо слышасте начало и конець святаго, якоже преднаписах о нем в житии его (71 об.).

Автор не случайно делает однотипными заключительные фразы двух эпизодов о смертях героев повествования. Этим он вновь соединяет их вместе, чтобы уже окончательно развести: «Видисте же паче обоя борение, видисте обоих виновное и правое, видисте преподобнаго пресветлое начало, и светоносное житие, и *дивен конець* преставлению его, и *чюден исход* боголюбивыя душа его; таже видесте начало, и житие, и конец Иеву Столпу» (л. 84 об.–85). Кстати, в построении фразы можно в очередной раз видеть синонимию в сообщении о смерти Ев-

фросина (сугубость) и трехчлен в отношении Иова (трегубость). И даже в этой заключительной фразе автор не выносит какого-либо суждения относительно Иова, предоставляя читателю возможность сделать это самому.

В рассмотренных трех частях исследуемого памятника, которые полностью соответствуют правилам агиографического жанра, можно отчетливо видеть две линии, две концепции авторского построения произведения. И если одна из них присутствует во второй части, состоящей из особо подобранного ряда биографических черт, подтверждающих святость подвижника, и фокусом ее композиции является «смерть героя», то на основании второй концепции построены первая и третья части произведения, т. е. пространное предисловие и похвальное слово святому, и ее основным композиционным центром является утверждение сугубой аллилуйи. Именно эти две линии несут основную смысловую и художественную нагрузку, являясь существенными элементами единой идейно-художественной системы произведения. Именно их совокупность и создает особую «концепцию действительности», выраженную в сюжете и раскрытую в определенных художественных образах, не свойственных классическому агиографичекому произведению.

Обратим внимание на то, что автор ни в начале «Жития» (во вступлении, за исключением лишь намека), ни во второй части, которая призвана сформировать правильное отношение к Евфросину у читателя, не излагает своего мнения по отношению к сугубой аллилуйе. Даже мнение преподобного об этом спорном вопросе проявляется лишь тогда, когда его об этом спрашивают оппоненты. Причем Евфросин не навязывает своей точки зрения, не пытается сагитировать пришедших или читателя. Из его уст не звучат пространные речи или даже хотя бы отдельные доводы. Полемический материал только подразумевается, но нигде не включается в художественную ткань первых двух частей произведения, несмотря на агитационную, пропагандистскую установку произведения в целом. Автор как бы специально избегает в повествовании поучений и публицистических речей о сугубой аллилуйе. Зато в славословии и следующей за ней четвертой части, посвященной чудесам преподобного, таких речей предостаточно. Биограф будто набирается смелости. Он уже уверен в том, что тот, кто дочитал его произведение до славословия, не может остаться равнодушным. Его доводы должны убедить

читателя в правоте Евфросина перед Иовом, а значит, и в правоте сугубой аллилуйи.

Эти две концепции авторского повествования органично соединяются в четвертом разделе произведения, посвященном чудесам Евфросина. Первая часть этого раздела посвящена раскрытию тайны сугубой аллилуйи в сонных видениях автору, а вторая – двум чудесам, произошедшим с диаконом Закхеем, благодаря которым он был избавлен от смерти (!).

Последняя часть «Жития» (четвертая) начинается с умаления себя автором. Это вполне соответствует требованиям агиографического жанра, согласно которому после должны идти чудеса. И действительно, далее автор приступает к раскрытию своих сонных видений. Хотя формально он еще и не относит их к чудесам (возможно, по скромности), фактически он располагает их в той части жития, где стоят именно чудеса. Все последующие редакторы, начиная с Василия, уже включают их в счет чудес. Описание сонных видений отличается от основного повествования большей простотой изложения, яркими и частыми бытовыми картинами, но не лишено динамичности, свойственной всему произведению. При чтении возникает карсочная картина, призванная убедить читателя в действительности описываемого. Вот автор засыпает: «Въстрабихся мало помыслом и въжгохъ масло и седох на деиство таины пресвятыа алилугиа. Сице же и въсприахъ писало в десницу мою и хартию в шуицю мою и множицею покушахся поставити в ряду слово о вещи… но паче от безумнаго, ми труда и въ маание печали моеа оттяготеша ми ся сном очи мои и падох съсогбенома рукама на колене мои, туже и главу си приклоних» (л. 87 об.), а вот он проснулся: «Възбнухъ и никогоже видехъ, токмо масло горящее» (л. 88 об.).

Убедительность видений для читателя доказывает и духовная мудрость автора, который, увидев пришедших во сне, сразу не поверил им, зная о вероятности «нечестыя быти духи» (л. 88 об.). Он проверяет их молитвой, но и «они же убо таже творяху молитвы и крестом знаменах лице свое» (л. 88 об.). Тогда автор, проснувшись, идет к игумену, решаясь проверить видение физиономически, через «образ его при животе ему еще написане» (л. 89), и фактологически. С Евфросином явился во сне еще один старец, которого преподобный назвал Серапионом (л. 90). После второй ночи автор опять идет к игумену – «хотех известно уведати, кто есть Серапионъ, явлеи ми съ святемъ» (л. 90 об.). Игумен подробно рассказывает автору о

Серапионе. Речь его проста и также наполнена бытовыми сценами. После рассказа игумена о Серапионе следуют эпизоды о трудах и подвигах братии еще при жизни основателя обители. Они соединены между собой следующими предложениями: «И иные же бяше другие трудници» (л. 94 об.–95), «таже инъ трудъ и ино подвизание святаго з братьею» (л. 95 об.), «ино сказание трудовны плодов» (л. 97). Завершает же автор свое отступление так: «Сице же убо мало покоснехъ здеся в повести сии и удръжах медлянием слово о бывшемь ко мне явление святаго купна же и рекомаго серапиона с ним» (л. 99 об.).

Это эпизоды создают впечатление монолога игумена, который, увлекшись рассказом о сподвижнике преподобного, рассказал биографу и другие особо трогательные истории. Они не вписываются в общую структуру произведения и скорее подошли бы для классического жития. Здесь же, в четвертой части, эти истории вполне уместны. Навеянные воспоминаниями о Серапионе игумена Памфила короткие рассказы о жизни обители не могли как-то повлиять на саму идею уже написанного произведения и в то же время лишний раз подчеркивали подвиг святости главного героя. То, что автор не смог сказать в основной части своего сочинения в силу заложенной идеи и методах ее реализации, он с успехом донес до читателя в той части «Жития», где композиция предполагает некую свободу как в расположении эпизодов, так и в сюжетном их построении.

И последнее замечание. Этот композиционный замысел скорее убеждает читателя в истинности видений первому биографу. Автор уже написал о Евфросине, как ему казалось, все. И вдруг он узнает о нем еще дополнительные биографические факты, которые тут же «по ряду» включает в свое сочинение.

Непосредственно в разделе чудес Первоначальной редакции стоят только два чуда, что, впрочем, не удивительно. Означенная двоица не представляется случайной, если соотносить ее с прочими двойками агиобиографии[198]. И если в последнем, третьем, сонном видении присутствует достаточное количество богословско-религиозных сентенций и рассуждений о сугубой аллилуйе, то первые два видения, как и два чуда, довольно просты и занимательны с точки зрения сюжета. Они вполне традиционны и по отношению к цели, и к идейной направленности, которая заключалась в стремлении показать в первую очередь чудо.

5.2. Стилистическая структура и семантические особенности Первоначальной редакции

Авторская манера повествования своеобразна. Пишущий облекает свои мысли в слова и образы, не часто встречающиеся в современной ему литературе (уже упоминавшиеся ранее «доктор», «озрачь» и др.), которые зафиксированы в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» в высоком стиле. Есть в авторском лексиконе и такие слова, которых вообще нет в словарях русского языка. Например, «зрило» («присным хлипаниемь духовною теплотою душа его восклицающи и сердечныа зрила ему благодатьною водою обливахуся», л. 92 об.), «исикерность»[199] («Ризы же его бяше страньныа и раздраныа ветхая рубища, въшми посыпаны, и сея же ради ветхости и исикерности и никто же взять их от братья обители тоя», л. 94 об.). Необычно использование слова «зрило» в метафоре – «сердечные зрила». Распространенная метафора «сердечные очи», довольно часто встречающаяся в произведениях древнерусской литературы[200], вообще не используется в житии. Автор пользуется аналогом: «мысленные очи, умные очи», но не «сердечные». Кроме «сердечных зрил» встречается редкое выражение – «сердечныма рукама» («въсплещете вси радостию душевною и сердечныма рукама и въскликните от душа и сердца, въздающе славу Богу, ущедрившему вы и помиловавшему вас великою своею милостию», л. 74).

«Житию Евфросина Псковского» свойственны сложные стилистические обороты, наполненные метафорическими сочетаниями с положительной/отрицательной экспрессией (например: «своеа скорби разоря помысла своего печалный облак» (л. 46), «противу опльчениа Иевля на възражение хулных стрел, сыплемых тмами клевет от устну его» (л. 59 об.), «в злолютой горести мучениа недуга того» (л. 84) и т. д.). Автор «Жития» имеет пристрастие к сложным синтаксическим оборотам, образным сравнениям, цепочкам из субстантивных определений, сгущающих метафорический смысл фраз за счет наслаивания одного определения на другое («и множицею сиа вся ключахуся преподобному от неприазни, и ничемь же възмагаше врагъ, яко немощен, покушаше бо ся вредъ сътворити множицею святому испону паче бы некакову препялъ люту кознь на поколебание добродетелем его изяществу, но паче своеа немощи борениа являющи шатание и святемъ приснаго въ исчезновение побежашеся», л. 70–70 об.).

Автор чрезвычайно умело формирует структуру текста, стараясь на ярких жизненных примерах раскрыть свою мысль. Остановимся на одном из отрывков, в нем автор раскрывает образ кузнечного ремесла. Начинается он с представления одного из противников Евфросина – Филиппа, единомышленника Иова, который «присовокупися и тои ко Иеву Столпу в суемудреное опщевание *ковати клеветы купно* на преподобнаго Ефросима» (л. 20 об.). После многословной характеристики Филлипа следует фраза: «Иевъ и Филипъ бывшаа священникы, единомудроствующе, и *купно коваахy клеветы* непрестанно на преподобнаго» (л. 21). Далее идет метафоричная картина кузницы: «*Остряще во огни* гневе неприазнене, и яко *тяшкыми млатьы* своими языкы *ударяюще о наковално* дьяволе, *лютъ мечь* на святаго *уостряюще* и досадителны являахуся нань стрелы» (л. 21). И на протяжении всего рассказа о приходе посланцев Иова в монастырь и их беседе с Евфросином, а особенно при характеристике преподобного и в его ответе вопрошавшим, звучит мотив огня: «огненных трудов» (л. 24 об.), «огнедыхателныа уста» (л. 29 об.), «от уст словеснаго пламени богоноснаго отца» (л. 38), «распаливъ сердце свое рвънивым пламенем» (л. 28 об.), и даже «огньоружныа слезы» (л. 60 об.). Дабы усилить эффект правоты Евфросина, показать, что его «огненное ревнование» не от злобы и гнева неправедного, а от его богоизбранности, ангелоподобности и богодухновености, автор проводит параллель с мотивами огня в Священном Писании по отношению к Богу и Его ангелам: «творяи ангелы своа духы слугы своа *огнь палящь*» (л. 29 об.), «дуси крылми закрываютъ *огняныа лица* своа» (л. 30), «Данилъ рече: *огнь паляи престолъ* Его» (л. 30), «на Ильину жрьтву *огнемъ* сице сниде» (л. 30), «*огненых язык* в сердца ученикъ своих вдохнувы» (л. 30 об.) и т. п.

В конце отрывка посланники Иова, не выполнив своей миссии убедить Евфросина трегубить аллилуию, вернулись обратно к Иову: «Не преложиша старца витеиством нашим от обычая его, но яко *жестоку железу* не съодолели есмы *гръниломъ учениемъ* нашим, ни же паче ни мало повинухом его, тяшко укаряюще *словесными млаты мяхчащи о наковално* на нашь обычаи» (л. 41). Образы кузнечного ремесла, огня, пламени пронизывают весь отрывок, создавая определенное лексическое поле, в котором каждое слово приобретает переносное значение в нужном смысловом контексте.

Еще одним ярким примером метафорической структуры рассматриваемого повествования является сравнение псковичей

с осами: «Народ же, видевше их, яко из обители есть преподобнаго витают въ граде пред очима их, и ту паче роспыхноваху ся на них и жестокими словесы уязвляющи чювьственое услышание ушесе их… яко паче осе или яко пчелы сот разсвирепевше, наискахут нань, обьходяще, укаряюще руганиемь, уязвляюще нелепыми словесы, яко прящным камение, глаголюще сице: яко сии суть из монастыря от онъсица еретика пришли, от двоащаго пресвятая алилугиа» (л. 44–44 об.).

На протяжении всего «Жития» автор, делая ударения на определенных словах или выражениях, усиливает их либо синтаксическими повторами, либо синонимами. Часто встречается звуковая игра, проявляющаяся тавтологическими сцеплениями: «некою меру мерят немеримое», «рвънуа рвьноваше огненым ревнованиемь» и т. п. Игра созвучиями происходит не только лексикологически. Она может быть и морфологической. Созвучия отдельных частей слова создают необычное их смысловое истолкование. Стилистически это новое понимание слова выражается в сопоставлении его с такой лексемой, которая имеет общие с ним звуковые части: «*препрен* о *пре*святемь алилугии» (л. 23), «любо*де*иство *де*яти» (л. 15), «*внемл⟨и⟩те* страшнои се повести, *да не мните*» (л. 20), «о дивное *чювъство* и *чюдное* естьство» (л. 31), «с *вер*ою *вар*яющи» (л. 9), «узакони⟨ся⟩, уставися, такоже и мученикъ страданием утвердися в едино и убагрися святую и честную кровь их, и… предание укрепися и уставом уставися» (л. 9 об.), «*досто*честенъ и *досто*знаем и словяше в них *досро*ченъ» (л. 14 об.), «в суету *живот живешь*» (л. 28 об.), «*жестоку железу*» (л. 41), «некою *мер*у *мер*ят не*мер*имое» (л. 48 об.), «*умъ умаляаи*» (л. 32), «*дивное чювьство и чюдное естъство*» (л. 31), «*клят*вами про*клят*ы… такоже *кляты* и *прокляты*» (л. 33), «кое же ми *лучшее* на благочестие и *уншее* всьма изберу» (л. 39 об.), «сице же *зле* скончася и погребенъ бысть с концем без*ле*потным» (л. 84 об.), «*клев*еты… *клев*рета твоего» (л. 57 об.) и т. п. В последних двух примерах слова иронически приравниваются одно к другому, как бы взаимно оттеняя свое значение, при этом семантическая характеристика каждого из них оказывается опрокинутой, вывернутой[201]. Подобная игра созвучий создает «каламбурно-морфологическое переосмысление слова, которое непривычно переразлагается на образующие его морфемы»[202]. В «Житии Евфросина» таких морфологических каламбуров встречается множество. Игра созвучий в исследуемом памятнике создается порой перекрещиванием нескольких повторяющихся однокоренных слов или сло-

гов: приставок, окончаний, создавая тем самым сложное «плетение». Так, например, «Житие» содержит в себе и характерные слоговые ассонансы: «ста*ре*цъ, оз*ре*въ со*бе* умныма очима сюду и сюду, яко не *бе* ему утешающаго печаль и помощника ему *бе*ни откудуже въ ско*рбе*х» (л. 59 об.–60), «сиа же святому въ мнозе рыдание и слезах глаголющю, и се творя ни е единою ни дважды, но присно и до исхода душа своеа, егда хожд*аше* или *седяше* или рукоделию прилеж*аще* или почив*аше* или в год молитвы и пениа и бдениа, единако слиц*аше* и стен*яше се*рдцемъ и хлип*аше* д*уше*ю о искомои ве*щи* и зело *се*тов*аше* пред богом умною съвестию, и болезнь на болезнь прилагаю*ще* от печали дряхлость старости своеи; оскрьбл*яше* без милости плоть свою всяцем въздрьжанием: постом, яко бесплотенъ, бдением же и молитвою, яко но*щ*ныи вран в ныри*ща*х своих не уснета и не воздремлета, божественая съврь*шающи*, якоже по лествице *ше*ствуя святы, от них же на вы*ш*няа въступаю*щи*» (л. 62 об.–63). Все эти слова ставятся в связь друг с другом, создают как бы сверхсинтаксис, надсловесный смысл[203], объединяя в себе не только однокоренные слова, но и имеющие общие и близкие созвучия. Эти созвучия не случайны, они имеют смысловой характер, создают сверхсмысл, вполне понятный из контекста.

В авторском тексте встречаются и такие синтаксические построения, которые основаны на числовых принципах и служат конструктивной основой архитектоники отдельных эпизодов изучаемого памятника. Их реализация происходит на уровне композиционного построения и стилистической организации текста. Основную конструктивно-нарративную роль выполняют здесь числа 1, 3, 4, 5, 7 и 15, мистико-символическое значение которых для древнерусской литературы было велико[204]. В исследуемом памятнике, как, впрочем, и в других памятниках литературы Древней Руси, согласно исследованию В. М. Кириллина, числописание реализуется двояко: вербально – в виде нумерологем (чисел-слов: един, трижды и т. п.) – и невербально – в виде нумероформ, то есть чисел-конструкций (трехчленных, пятичленных, пятнадцатичленных и т. п.)[205]. В «Житии Евфросина» встречаются и то, и другое числописание, причем особая выразительность наблюдается при комбинировании нумерологем и нумероформ, как например: «*три*велелепное имя твое / (1) равночисленое и равнославное, / (2) и *едино*равное и *едино*раслено, / (3) *едино*родное и равнопрославльное / Отцю Господнее Слово Иисусе Христе» (1). Основное ударение автор делает на числах «один», призывая «люд церков-

ный» к единству в пении аллилуйи, «два» (в данном примере имеется в виду не лексическое, а конструктивное выражение), указывая на правильность сугубой, то есть двойной аллилуйи и прославляя двуединую природу Богочеловека Христа, и «три» – прославляя Троицу. Причем особенностью синтаксических построений, основанных на числовых принципах, в авторском стиле изучаемого «Жития» является, во-первых, использование нумероформ, основанных на числе «два». Эта особенность несет не только этикетную идейно-смысловую нагрузку, в которой значение фразы выражено более условно и слабо, хотя и отмечает обычно некую значимость (примером такого этикетного построения может служить стилистическая бинарность, свойственная стилю «плетения словес»). В исследуемом памятнике особенность использования нумероформ, основанных на числе «два», обладает отчетливой символической семантикой, являясь более функциональной как содержательно, так и стилистически (см. ниже). И несмотря на то что число «два», так же как и другие вышеназванные числа, обладает сакрально-мистической символикой и принадлежит к доктринально семантизированным числам через ее символическую ассоциативность с богочеловеческой природой Христа, Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» является чуть ли не единственным памятником с такой особенностью использования «двойки». Во-вторых, в исследуемом памятнике спецификой использования нумероформ и нумерологем, основанных на числах «три» и «четыре», несмотря на их всегда положительную энигматическую символику, является употребление этих чисел порой в отрицательном значении как указание на неправильность пения трегубой аллилуйи и обличение тех, кто следует этой традиции.

Как пример этикетного построения числового иносказания, которое, кстати, является наиболее распространенной формой для любой нумерологической аллегории в литературе Древней Руси[206], в «Житии» присутствуют и стилистическая симметрия («прославляющи прослави угодника своего, и наказуя накажет всяку душю», л. 20), а также синонимика («вопиа и глаголя и проповедуя», л. 42 об.). Для автора памятника характерны многочисленные повторы на синтаксическом, лексическом, смысловом уровнях, многословные перечисления с нанизыванием многочисленных определений характеристик предмета, действия и т. п. (до 15 кряду): «аще Солнцю течение, и лучю его простертие, и месяцю бесьство, и звездамъ преходы, и

въздуху пролитие, и ветромь веяние, и облаком устремлениа, и морю глубины и бездны, или прьнатым прелеты, и четвероногым бръзость, или гадом от пресмыканиа, или кая человеческая мудрость да не успеет ничтоже, или рыбам преходы, или дню или нощи неизменное преступание, или веком устремлениа и длъгота, аще и мльне скорость, и громному тресканию успешная борзость, вся бо сиа тварь богозданна на службу человеку, но не в веки пребудет» (л. 5–5 об.); «изношу бо вам, любимици, безценного бисера словесное бремя и с тщанием просыплю духовную повесть, движуще слово мыслене и гусли и съгласно слатко не струнами млъву в уши ваши, ни да убо арганьскы вам без лепоты постучю, но есть бо в лепоту божественая духовне възгремлю; ни трость подвижу, ни цевницу уставлю пустошьнаа пискающим, ни убо свирилью възглашу, ни пакы киньвальскому бряцанию внемлете, ниже прегудниць согласие възущаю вас теци и слышати, ни тиньпаны бо клицати сътворю, ни трубными гласы възшумлю, ни въ рожець козлищьны славу Божию въспою, ни скомрашеское прочее бесование представлю вам, ни паки влъшебныа мечты предложу, купно же ни юдеискую показуа правду богоубииственых жидов и христоненавистник принесу мрьзость, ни смертныа кущуны открыю многобожных еллин тленнаа съблазны бесовская бляди, ни латинское безверие движу, ни паче слаткую и красную мира се суетнаго пустошное буиство душетленныа мрежа и земную благоту лесть века нашего оглаашаю вам млъвящи, но паче к благочестию възвышаю к божественому уведению пресвятыа алилугиа» (л. 12 об.–13).

Автор широко применяет стилистическую бинарность, свойственную стилю «плетения словес». Это выражается, например, употреблением двух имен или глаголов[207] с почти синонимичным значением, связанных союзом «и»: «единако слицаше и стеняше сердцем» (л. 62 об.); «ободритися и стрябитися» (л. 111); «гнушаася и мрьзоствуася» (л. 84). Особенно часто встречаются повторы глагольных форм со значением «говорения»: «глаголаше вещающее», «рекосте глаголющее», «отвещавше реша» и т. п. Своеобразным видом повтора является и стилистическая симметрия, также довольно часто применяемая автором памятника: «да того делма божественое скровище открыто будет и небесное богатьство познано будет» (л. 12 об.), «яко в суету путь их и въ тщетную вещь труд ихъ» (л. 41). Еще раз подчеркнем, что в этих случаях разновидность числового иносказания оказывается лишь этикетной. Она употреблялась автором как привычный и предпо-

чтительный элемент стиля «плетения словес». Это видно из приведенных примеров стилистической бинарности. Но повторимся, что в плане идейной нагруженности их значение выражено более условно и слабо.

Особенно ярко стилистическая семантика видна в повторениях однокоренных нумерологем, которые являются «ключевыми»[208] для всего текста. В «Житии Евфросина» автор с самого начала в разных вариантах употребляет слова, в основе которых лежит значение «един». Довольно показательно сопоставление исследуемого памятника с классическими образцами орнаментальной прозы, например «Житием Стефана Пермского», что выявляет если не прямое заимствование, то подражание мастерам экспрессивно-эмоционального стиля предшествующего периода:

Житие Стефана Пермского	**Первоначальная редакция Жития Евфросина Псковского**
пермьскую грамоту *едип* чернець сложилъ, *единъ* съставил, *единъ* счинил, *единъ* калогеръ, *единъ* мних, *единъ* инок, Стефан, глаголю, приснопомнимый епископъ, *единъ* во *едино* время...[209]	Ты еси царю *единъ* Иисус Христосъ... *единъ* въ Троице ... имя твое равночисленое и равнославное и *едино*равное и *едино* расленo, *едино*родное и равнопрославльное Отцю господнее слово... да навыкнут христьаньскыа конци *едины*ми усты *едино*гласно славити *едино*сущную Троицю... понеже бо Христова Божиа церкви во *едино*верьство събрана...

Во всем тексте Жития Евфросина такие слова, объединенные значением «един», употребляются более ста пятидесяти раз. Можно предположить, что этим автор как бы призывает читателя обратить внимание на смысл читаемого, на его призыв к «христьаньскыа конци» единогласно славить Бога. Подобный орнамент содержит в себе и «Житие Сергия Радонежского». Только в его основе лежат слова, имеющие в своей лексической основе корень «три»[210]. И все же, в отличие от сочинения Епифания Премудрого, трудно определенно утверждать, на какую область семантики было ориентировано именно такое построение текста у автора «Жития Евфросина»: этикетную ли, дидактическую, риторическую, контекстуальную, конструктивную, теологическую, метафизическую или художественную. Скорее всего, он имел в виду смысловую полифонию.

Однако первый биограф не всегда использовал числописание лишь этикетно или прибегая к полисмысловым конструк-

циям. В некоторых частях его произведения числа, выраженные в нумероформах, обладают отчетливой символической семантикой, которая кроме сакрального свойства чисел передает внутренний, сокровенный смысл описываемых событий, явлений, вещей. Так, бинарность получает двойную смысловую нагрузку, особенно там, где речь идет о двоении аллилуйи. Автор не только словом и образом, но и стилистической семантикой пытается подчеркнуть важность церковной традиции, на которой стоял Евфросин. Например, сказав о необходимости «едиными усты *воспевати и глаголати* **пресвятая** песнь **животворящиа** алилугиа» (л. 13 об.), автор пишет и о результате этого правильного пения: «*Бегая бежат* от нас неприазнении дуси, купно же и сам диаблъ, яко дым *исчезая да исчезнет*, яко от *мльнии грома* от *божественаго страха* и от *опщего совуза любви* вашеа» (л. 13 об.). Вообще речь Евфросина пронизана примерами бинарности: «грехи моа *есть* бо и аз *вемь*» (л. 26), «аз *молю* вы... темь же и *требую*... / и ныне *желаю* и *хощу*... / да *разумею* от ныне... и *проразумею*...» (л. 27).

Концепцию двоения аллилуйи автор стремился выразить и через форму, подчиняя общей идее как стилистический, так и композиционный планы изложения. В структуре предложения встречаются такие «матричные» построения, которые напоминают строение сугубой аллилуйи. Одинарные или двойные синонимические конструкции, идущие друг за другом («аллилуия, аллилуия»), завершаются единым смысловым итогом («слава тебе Боже»): «И одарова мя *святою* иконою и *чюдною* зело, на *благословение* и *спасение* животу моему», и вывод: «Ея же имамы и до ныне у мене в монастыре нашемь» (л. 36 об.); «Аз... *прияхъ* и до ныне паче *глаголю* тако, и се яве *глаголю* вамь и зело *тщуся*, любимици мои», и вывод: «До гроба съврьшити сицевыа детели, образ Божествена удвоевая» (л. 37). Сам Евфросин, говорит о себе: «*Грешьна* человека и *груба зело* и *въ всякои слабости* и в *неисправлении*», делая вывод: «Во гресех присна пред Богом» (л. 23 об.). Такими «матричными» построениями буквально испещрен текст Первоначальной редакции. Приведем еще несколько примеров без комментариев: «от глубины естественыа и кротости и от смиреномудраго ему сердца и от высоты боговидениа, съ обильемь силу слова подаваа имь, глаголаще» (л. 26 об.); «уже вы весте и добре испытасте глубинную таину пресвятыа алилугиа, и ныне желаю и хощу, да ми покажете словом устенъ ваших искомую глубину откровение премудрости Божиа» (л. 27); «побежаа и пленяа светло вся оплъ-

чениа дьяволя духовною кротостию и глубиною смирениа съобразнаго Христова, всяку тем пожирая скорбь находящая нань неприазненыа пакости» (л. 43 об.); «сице же и мучиници муками и ранами стражуще с любовию по Христе, огню и мечю съудолевше храброскы, яко Христови воини победная венци носящи» (л. 45); «сицева же бо речениа диаволя и сицева Христова победа, и сего ради диаволъ съкрушися и просядеся, Христос же во святых своих въцарися и прославися на небеси и на земли велелепно, яко Богъ истиненъ» (л. 45 об.); «сими словесы душеполезными и множае сихъ духовными беседами от святаго писаниа и от своих ему добродетелеи утешая братью свою святыи старець» (л. 46); «находящую нань укоризну и ругание от Иева и от народа градскаго трьпяше доблествене, яко божии человекъ» (л. 46 об.) и т. д.

Подобное «матричное» построение есть норма стиля «плетения словес»[211] и в данном случае конструктивно воплощает в себе ту числовую структуру, которая выступает в качестве символически семантизированного художественного элемента повествования и выполняет функцию довольно сильного и яркого средства изобразительности.

Неслучайность таких «аллилуйных» конструкций подтверждают наблюдения за текстом в тех отрывках, когда автор начинает говорить о противниках сугубой аллилуйи, сторонниках трегубой. В них наблюдается специальное, даже можно сказать «насильственное» нарушение бинарности, в отличие от общего стилистического построения текста, что позволяет говорить об определенной авторской задумке. Причем нарушение бинарности так же происходит через ярко выраженные числовые структуры, которые могут быть как трехчленными, так и четырехчленными построениями: «народ же убо яко едиными усты въпиаху ⟨к Иову, стороннику трегубой аллилуйи⟩: *приложи и приложи и исполни* Божество» (л. 42); «Иевъ *вопиа и глаголя и проповедуя* всему градскому народу» (л. 42 об.), он же «проходя паче *тръжища* и *сонмища*, таже и *позорища*» (л. 42 об.), «нецнии еретици… облъкшеся въ броня дьяволи и от того приимше *щитъ* и *лукъ* и *копие благупротивное оружие*» (л. 32); «рече: *авва*, се уже от ныне известно разумею, яко *оньсица черноризець еретикъ* есть». (л. 41 об.); «яко *восмрьдетися* ему нестерпимым смрадом и *съгнити* от главы и до ногу *язвами* и *проказами* и *чрьвми* живу *кипети* ему, от них же и снеден бысь конечнее» (л. 19 об.–20); «бяше тои предпомянутыи Иевъ много *оскорбляа* и *съкрушая* тяшкими *хулами* и безчислеными *клеветами* и *досадами озлоби* богоносна-

го отца Ефросима, понеже бо еретика и врага Божиа нарицаше святаго» (л. 20); «*почтеть* ю самь и разсудивъ начрътани их и видевъ, *навыкнет* от просвещеннаго учения вещи и *приметь* наказание их и зело *благопокориться* учению их» (л. 23 об.–24); «укар*яху* преподобнаго и руг*ахуся* ему глаго*лаху*, минующеи путем: авва, рекуще сице, ту еретик живет, и недостоить нам покло⟨ни⟩тися церкви его, понеже двоит пресвятая алилугиа; и тако *мимогрядяху*» (л. 46 об.); «вси мы въспеваем добре, троащи пресвятая алилугиа, а вонсий черноризець, иже в пустыни пребываа, и *откуду взят* собе сиа и *где навыче*, от *какова обычая*, и *како проумел* будет селику вещь внести и въдрузити в Божю церквъ» (л. 16–16 об.); «умь их в гулы *расхождашеся*, тако же и от сластьнаго взираниа радостных очию е⟨го⟩ мысль им *съкрушашеся* и буиство сердца их, яко въскъ, *та⟨я⟩шеся* и сего ради не токмо варяху слово рещи, но на лице святаго по премногу взирати *стыдяхуся и не смеюще*» (л. 16 об.) и т. д.

Также встречаются интересные авторские восклицания, повторяющие схему сугубой аллилуйи. Вот, к примеру, о неблагочестии распопа Иова – главного противника сугубой аллилуии: «увы, увы и горе» (л. 15) [= алл., алл., слава...], или обратное, но менее явное: «*възложи* патриархъ рукоположение свое на мою главу непотребную и *рек*... и *рек*» (л. 36 об.); «*кое ны* есть свет или *кое ми* тма, *кое ми* есть паче къ благочестию» (л. 49 об).

Автор старался указать на троение как на ошибочную практику пения аллилуйи не только синтаксической формой, но и изменяя лексемы. Так, в эпизоде, посвященном собору псковского духовенства (нечестивом, по представлению автора, т. к. синтаксическое строение этого эпизода пронизано трех-, четырехчленными «матричными» конструкциями), Иов предложил: «Ныне же паче лепо нам во едино събратися *на испытание и истязание* чрьноризцу оному, и *како намъ отвещает и что възглаголеть*, *откуду взя* сиа и *како поведася* ему пресвятая двоити алилугие; да сего ради велми *истязан* будет *и вопрошен* твердо о вещи нашею властью в монастыре его» (л. 18). Автор заключает: «Въоружахуся на святаго и ***троящи*** тяшкая хулы и словом нань пометающе, внимааху бо наречю нань и неправедному клеветанию от бесованиа Иевля» (л. 18 об.). Второй списатель, пресвитер Василий, исправил выделенное слово на «строящи» (Син. 634, л. 94). Это исправление повторили и Н. И. Серебрянский с В. И. Охотниковой, издавая Первоначальную редакцию «Жития». Однако, исходя из вышеприведенных наблюдений о ярко выраженной числовой структуре

сочинения, можно заключить, что здесь имеет смысл именно этот глагол – «троящи».

Любопытны и следующие наблюдения над лексикой памятника, учитывая завидное методическое постоянство автора в использовании им приема мистико-символической интерпретации числовых образов и соотнесенных с ними речевых конструкций. Например, во всем тексте Первоначальной редакции «Жития» с лексемой «аллилуйя» используются только 12 определений в форме прилагательного: «святая», «пресвятая», «пречистыа», «божественыа», «божиа», «неразлучныа», «бессмертныа», «животворящая», «присноживотныа», «страшныа», «неиследимыа» и «чюдныа». Причем их употребление в каждом конкретном случае варьируется: несколько определений могут быть использованы вместе, а могут и по отдельности, некоторые из них применяются чаще, другие – реже, но общее количество остается неизменным – двенадцать. А сама эта лексема («аллилуйя»), учитывая авторские призывы на протяжении всего произведения к единству (1) прославления Святой Троицы (3) посредством пения двойной (2) аллилуйи, используется ровно 132 раза.

Можно говорить и о других совпадениях при подсчете количества нумерологем, употребляемых автором в сочинении. Так, слов с корнем «един» встречается в тексте «Жития» 160, столько же их и с корнем «три-тро» (160), а с корнем «дво-два» – 88. Соответственно, если провести простой математический подсчет, согласно древней практике, основанной на «уверенности в символической эквивалентности, мистическом тождестве любого многозначного числа с суммой составляющих его цифровых знаков»[212], то мы получим одно и тоже число «семь». Кстати, столько же раз обращался со своим словом и преподобный Евфросин к пришедшим от Иова для обличения и вразумления. Всего же за время споров автор «дает слово» Евфросину 12 раз: 1) Что приидосте видети грешьна человека... (л. 23 об.); 2) Рцита, братиа, обличающа спроста грехи моа... (л. 26); 3) Аз, отци моа и братья любовная... (л. 26 об.); 4) Братиа моа възлюбленая... (л. 29 об.); 5) Вы, братия моя, сице сами рекосте къ грубости моеи... (л. 37 об.); 6) Недоброе благоумье принесосте в разумъ мои... (л. 38 об.); 7) Несть сеи столпъ, содръжащеи благочестие... (л. 39); 8) Трьпите, чада моя, да искусни к Божию наказанию будете... (44 об.); 9) Аще бы, рече, нарекоша мя блудника или татя... (л. 47); 10) Божию милостию въ блажим смирение и Христове кротости... (л. 48); 11) Благо

есть, рече, надеятися на Бога... (л. 60); 12) О милосердая Богородице... (л. 60 об.).

Таким образом, рассмотренные в «Житии» числовые формы используются и как формально-конструктивный принцип изложения, и как основной лексико-семантический компонент текста. Убеждая читателя в правильности сугубой аллилуйи, автор попытался выразить свои знания об этом предмете не только схоластически, но и эстетически, следуя в этом известной на Руси традиции символического богословия[213]. Автор продемонстрировал владение средствами сакрально-мистической числовой символики. Рассмотренное произведение являет собой образец последовательного использования числовых символов в их семантической связи с сюжетным построением «Жития» и его внутренним (сокровенным) смыслом. Именно такое использование числового иносказания как средства изобразительности требует смысловой расшифровки и идейно-эстетической оценки в изучении художественной специфики древнерусской литературы. Тексты с явлениями такого типа «встречаются в литературе реже и в принципе, если размышлять о присущей им числовой структуре, труднее поддаются аутентичному пониманию и трактовке. Тем, однако, выше их ценность как памятников художественного творчества, запечатлевших мысль изощренную и отточенную, многосложную и изобретательную, возвышенную и сокровенную, ту, которая постигается "духовныма очима"»[214].

Вывод В. М. Кириллина о том, что «всплеск древнерусской литературной нумерологии наблюдался в XIV–XV вв. и, вероятно, связан с возрождением в литературном творчестве данной эпохи экспрессивно-эмоционального стиля»[215], подтверждается и исследованием стилистики «Жития Евфросина Псковского», датированного нами серединой 80-х гг. XV столетия. В целом характеристика языковых и стилистических особенностей изучаемого памятника говорит об опытности автора и умелом владении им стилем «плетения словес».

5.3. Лексико-фразеологические особенности Первоначальной редакции

Стиль автора характеризуется в то же время большой степенью свободы. При наличии в «Житии Евфросина» сложного комплекса риторических приемов и преобладании языковых средств, отмеченных как высокий стиль, автор позволяет ино-

гда выражаться «спроста», что непривычно видеть в произведениях агиографического жанра. Автор подрывает фундаментальный структурно-языковой принцип агиографии – принцип строгого соответствия языка жанру произведения. Он использует устно-разговорную речь, которая удачно вплетается в церковно-книжную риторическую традицию, вступая с ней в тесное взаимодействие и образуя новый для конца XV – начала XVI в. стилистический синтез. Особо подчеркнем, что таким свойством обладают памятники XVII в., в частности, «Житие протопопа Аввакума», которое считают первым произведением такого рода. Однако яркое своеобразие Аввакумовского «Жития» вторично по отношению к изучаемому памятнику.

Своеобразие «Жития Евфросина» заключается в том же устранении резкой семантической границы между группами слов торжественно-книжных и просторечно-разговорных, как и у Аввакума, в их лексическом и фразеологическом взаимодействии и контаминации, только возможно менее ярко и выразительно, чем у Аввакума, можно даже сказать – робко, несмело. Обратимся сразу к примерам. Говоря о пророке Илье, автор не без доли иронии поясняет: «Понеже бо хотяше пророк уморити вселенную любовнаго ради ему рвениа по Бозе» (л. 78 об.). Описывая приходящих к Иову единомышленников, автор сравнивает их сборище с тризнищем («прилагахуся к ним в трызнище, якоже иногда жидове на Христа во Иудино сьборище» (л. 21об.)) и одновременно называет монастырь – «духовное тризнище» (л. 51 об., 54 об.), а Царство Небесное – «божественое трызнеще» (л. 55). Говоря о почитании иудеями Бога Отца, автор называет Его «нагим Божеством»: «сице бо ревноваше к нагому Божеству» (л. 79), имея в виду их почитание только Бога Отца без Сына и Святого Духа, то есть нагого (в смелом авторском понимании). Сравнивая различные христианские традиции в богослужении, автор, осуждая другие конфессии, пишет: «и сего ради не якоже обычаи их обычаи христьяном есть истинным комкати божественая служба» (л. 80 об.) или употребляет яркую фразу об латинянах и их традиции служения на опресноках: «Служба их мрьтва паче опреснока ради, понеже *не въскысло есть, не въскресло*, паче мнят, плотью Слово Божие, Господь нашь Иисус Христос» (л. 80 об.).

Синтезу разных видов речи в исследуемом памятнике содействовал диалог. Диалогом вводятся автором в повествование новые, необычные для жития просторечные слова и выражения. Так, Евфросин, не соглашаясь с доводами трегубивших,

обличает их богословие: «Но паче *свиньски* божественая мудроствуета» (л. 39 об.). Обличая Иова, Евфросин дает не очень ласковое добавление к его прозвищу «столп»: «Несть сеи столпъ, содръжащеи благочестие, но, сто⟨лп⟩ъ есть от ныне уже смрада и *гноа студнаго*... съдръжит много *гнусъ любо деиства злосмрадиа*... тму паче света възлюби... и к *мотыле прилежа*... уже не наречеться к сему столпъ простъ, но *столпъ мотылены* прозову» (л. 39). Иов, узнав, что «приложи ему *мотылу* к прозвищу преподобныи старець... разгневася и *въскрехта* зубы, акы *дивии вепрь*, или *тяшкии волкъ, скомляти* начат» (л. 41 об.). Сам автор уже от себя добавляет, рассуждая о споре между Евфросином и Иовом: «ниже многаго ради *ла⟨я⟩ниа* их усумнелъ бы ся» (л. 75), «на истинну Христа неправедно *блядословят* безаконныа» (л. 79–79 об.). Еще одно свидетельство простого слога в описании учеников Евфросина: автор использует практически всегда производные от слова «чернец», минуя распространенный агиографический топос «ангельский образ»: «да сподобит его чрьнеческаго образа» (л. 50 об.), «желая чрьноризець быти» (л. 53) и т. п., а также такое просторечное выражение, как: «нерачиша ему *влести*... желаниемь въ иночески образ» (л. 53).

Экспрессивное значение фраз с ярко выраженной эмоциональной, стилистической окраской (высокий – низкий стиль) можно наблюдать в таких выражениях как: «*припрязи* (*сочетайся*)[216] собя бракови» (л. 53 об.), «*остросмыслен* (*остр*) ум» (л. 14 об.), «тяшко слово *поврещи* (*возглголати*)» (л. 18 об.), «*пожирая* (*побежая*) скорбь» (л. 43 об.), «*в утвари* (*в одежде*) святительской» (л. 109 об.) и подобные. Такое же экспрессивное значение можно наблюдать и в наименовании псалмопевца, впрочем, в рамках церковной традиции: «*животписець* вопиаше: многи, рече, скорби праведным и от всех их избавит Господь» (64). Возможно, автор хотел этим наименованием обратить особое внимание читателя на того, кого он цитирует.

Много в тексте памятника иронии по отношению к трегубившим. Особенно в прямой речи Евфросина: «о семь же убо слышите, *врачеве мои*, сего бо ради глаголю вамь, да навыкнете от предреченныа моеа повести» (л. 33 об.), «принесосте в разумъ мои, но паче *телячье вещание*» (л. 38 об.). Дважды автор пишет о «философском листе» – записке, которую составил Иов в помощь посланным к Евфросину, явно с иронией: «И тако изостривше учением посланных своих и опустиша их из града, с ними же и послание *философства листъ*, его же сами от себе смудроствавше, в манастырь къ преподобному» (л. 22 об.–23),

«но токмо бяше избытка имъ еще имуща съ собою посланную епистолью от иева столпа *философьства листь*» (л. 38–38 об.). Также иронически автор использует уже упоминавшееся слово – «доктор»[217]: «Филипъ... волен в языце искор словомь и многоречив *дохтор* и пространен философ» (л. 20 об.–21), «тои бо бяше премудр *дохторъ* на книжную силу, изященъ философ» (л. 21 об.). Здесь значение слова «доктор» близко по смыслу к «изящен философ», но есть в тексте и другой смысл: «писаше... епистолью некою... *в неи же начрьтоваху бяше дохторы своа*» (л. 22 об.), «*наченшим имъ простирати* к не⟨му⟩ *дохторы своя* и глаголате тако сицевая словеса» (л. 27 об.). Из контекста можно предположить, что это означает «доводы, измышления», может быть, «мудрость».

С другой стороны, в «Житии Евфросина» авторский стиль включает в себя не только просторечные выражения («стрябитися», «слицаше», «глъчюще»[218] и др. вышеназванные), но и яркие образы бытовой детализации и конкретизации, которые фиксируют непосредственное и живое впечатление, чувство, жест: «абие въздрогнув и въскочив» (л. 111 об.), «огнем и курением дыма заимахуся двери» (л. 111 об.), «сонныа ради тольстоты» (л. 111). Рассказывая о священнике, которому не по силам были строгие монастырские богослужебные правила, автор пишет, что тот «начатъ от сна побежатися и малудушьствовати телесем труда ради неусыпаемых, ово убо сице яко пьянъ от сна и въздрьжаниа о стену поревашеся, овоже семо и овамо шаташася, яко трость ветром колеблема, овоже помизающе и размизаше вежад очию ему и покиваше часто главою. И сице же мало устрабивъ собя от сна и бывъ в себе от дреманиа и приступивъ рече къ единому от клири преподобнаго и глаголаше ему: "Се уже вятши есть паче полунощи, а что есть бываемое селико пение, ово псалтирь, овоже каноны, ово проудолжение чтениа, и есть ли сему престатие и конецъ спроста будеть ми". Кликъ же убо отвещав ему: "Се час дни увръжеться егда и тогда в конець съврьшается пениа". Священник же к тому ничтоже глаголаше, но токмо абие иземъ из недръ своих лентеонъ убрусъ и связавъ купно конца его и наврьже на спицу, иже есть над нимъ въ стену вторнута, и тако стояше до конца всенощное бдение, висимь на плате» (л. 98–99).

Таким образом, стиль «Жития Евфросина» представляет собой сложную систему чередующихся словесных форм устно-разговорной речи и традиционно строгих канонов агиографического жанра. Здесь ясно прослеживается синтакси-

ческое своеобразие типов предложений, обусловленных, с одной стороны, соответствием их той примитивно-народной форме его сказа, которая покоится на быстрой передаче движений, а с другой – стремлением к более сложным синтаксическим построениям. Составляющие этого процесса взаимопроникновения церковно-книжной фразеологии и приемов бытового разговора не равнозначны – книжно-письменная риторика все же преобладает над устно-поэтической речью. Однако отдадим должное автору «Жития Евфросина», стоящему у истоков подобного синтеза, который не побоялся, возможно первым, соединить столь несоединимые в понятиях того времени вещи.

5.4. Лексико-стилистическое сравнение Первоначальной редакции и «Отписки» дьяка Филиппа

Возвратимся к нашему предположению о том, что возможное авторство исследуемого памятника принадлежит дьяку Филиппу Петрову. Как уже было сказано, «Отписка» Филиппа мала по объему. Она написана простым, бытовым языком. В «Отписке», как и в «Житии», можно наблюдать использование фраз с прямой речью. Диалогом, так же как и в «Житии Евфросина», вводятся здесь просторечные выражения. Например: «Почто богоубивцомъ жидомъ последуете, суботствуете постящеся въ ню и опреснокъ жрете?» Сравнение текстов «Отписки» и «Жития Евфросина» обнаруживает лексические совпадения между ними при схожей смысловой экспрессии:

Отписка	Житие
...а еже глаголете нам о осмомъ *сонмищи*, иже въ Италии сквернаго събора латынскаго...	⟨Иов⟩ проходя паче тръжища и *сонмища*, таже и позорища (42 об.)
...тое *сборище* окаянное...	жидове на Христа в Иудино *съборище* (21 об.)
...и *зле* в Риме живот *скончал*	*зле скончася* (84 об.)

Присутствует здесь и стилистическая симметрия: «священники много *ихъ поизтязали* и *преприли их* от божественыхъ писаний», и бинарность: «отриновена *отъ Бога* и отъ *четырехъ патриархъ*». Наконец, в лексике «Отписки» также есть и редкие слова, встречающиеся, согласно «Словарю русского языка XI–XVII вв.», в «Геннадиевской Библии»: «извонъ»[219], «низ-

влачитесь»[220]. Особенно интересен контекст употребления Филиппом слова «кустодия» (стража, охрана[221]). Говоря о «иже въ Италии сквернаго събора латынскаго», автор замечает о нем «собранную *кустодию* въ Флорентии».

Все эти наблюдения говорят о близости «Жития Евфросина» и «Отписки» Филиппа. Однако, чтобы окончательно опровергнуть или приписать авторству Филиппа исследуемое «Житие», необходимо произвести более глубокий и детальный лингво-текстологический анализ его послания к архиепископу Геннадию.

5.5. Идейно-художественное своеобразие и жанровая специфика Первоначальной редакции

Рассмотрев состав, содержание и структуру «Жития Евфросина», можно сделать вывод о том, что данное произведение построено строго по закону композиционного плана агиографического жанра, который предложил В.О. Ключевский. Однако в исследуемом произведении существует ряд особенностей использования тех многочисленных стандартных мотивов агиографического жанра, которые называют топикой[222]. Она базируется на двух основных принципах, согласно исследованию Т.Р. Руди: литературном этикете и ориентации на образцы (*imitatio*)[223]. Таким образом, обязательными становятся не только словесное выражение и определенный стиль, но и сами жизненные ситуации, которые соответствуют представлению о святой жизни. К таким стандартным мотивам следует отнести рождение святого от благочестивых родителей, равнодушие к детским играм, чтение божественных книг, отказ от брака, уход от мира, монашество, основание обители, предсказание даты собственной кончины, благочестивая смерть и т. п.[224]

В Первоначальной редакции «Жития Евфросина» наблюдается отсутствие многих из перечисленных мотивов, причем именно этикетного характера. Безусловно, воспроизведение агиографического канона отнюдь не сводит творческий акт к механическому повторению словесных формул, стилистических приемов и известных сюжетных мотивов. Следование канону определяет уместность употребления тех или иных этикетных формул, регламентирует мотивированное, а не случайное соединение тождественных мотивов. Д.С. Лихачев предупреждал, что «не жанр произведения определя-

ет собой выбор выражений, выбор формул, а предмет, о котором идет речь»[225].

В то же время «Житие Евфросина» было лишено даже тех стандартных жизненных ситуаций, соответствующих представлению о святой жизни, которые действительно имели место в реальной жизни Евфросина (например, уход в пустынь и основание нового монастыря). Почему? Именно эти этикетные мотивы обеспечивают строгую упорядоченность житийного текста. За счет них каждая часть композиционного построения предполагает вполне ожидаемое продолжение и эмоциональное воздействие. Этот ассоциативный ряд топосов объединяет и автора, и читателя, обобщает их представления о должном[226] и направляет их восприятие житийного текста как безусловно достоверного. Вот чего хотел избежать автор Первоначальной редакции изучаемого памятника. Он не мог написать произведение со строгой упорядоченностью житийного текста и использованием в нем необходимых стандартных мотивов, чтобы избежать навязывания святости Евфросина пока еще не согласному читателю. Эта стандартная мотивировка предопределяет святость уже в самом начале чтения жития, Евфросин же не был таким «стандартным» для псковичей святым. В течение 20 лет он был для них изгоем, еретиком, отвергающим письменные уставы псковских соборов. Первому биографу необходимо было убедить читателя в праведной жизни Евфросина, в его истинном богопочитании, в отличие от его оппонента – распопа Иова.

Однако автор не отходит от житийного жанра, сохраняя его структуру. С его умением владеть словом он вполне мог бы написать и полемическое сочинение, и повесть (впрочем, так и считает В. И. Охотникова), но первый биограф пишет именно житие. Зачем? Этот жанр в системе литератур средневековой Руси не предполагал получения только информации из самого текста, читающий лишь ставился в благоприятные условия для обращения внутрь себя самого, делаясь в определенном смысле не только читателем, но и сотворцом автора. Агиография обладала максимальной информативно-активной способностью воздействия на читателя[227]. Автор, поддерживая связь с традицией и характером житийной литературы, помогал читателю «сотворить», делать нужные ему выводы и тем самым убеждаться в правильности написанного. Вот то, что было необходимо первому биографу Евфросина. Для этого он строит композицию своего произведения

по стандартной четырехчастной агиографической схеме, широко применяет второй принцип агиографической топики – *imitation*. Согласно ему автор «Жития» находит соответствия между героями своего повествования и героями библейской истории или истории христианской Церкви, стремится все действия житийного героя подчинить уже известным христианским нормам, сопоставить с имевшими место в Библии фактами, сопроводить текст «Жития» цитатами из Священного писания, которые соответствуют происходящему. Отсутствие же привычных мотивов литературной этикетности автор заменяет «повседневным», «обыденным»: психологической эмоциональностью, острым драматизмом, изображением человеческих чувств и взаимоотношений, внутренними переживаниями героя.

Эти новые для агиографии элементы соединяют поэзию высокого богословия и житейскую прозу. Для автора, очевидно, был очень важен читатель, к которому он обращался в «Житии», поэтому, с одной стороны, он рассчитывал на самые доступные и понятные широким народным массам формы изложения, которые могли бы послужить для реабилитации преподобного Евфросина, а с другой стороны, стремился вызвать интерес думающего читателя, знакомого с серьезными вопросами богословия того времени. Важнейшим, на наш взгляд, в исследуемом памятнике является изображение человека как средоточия общественных противоречий, попытка автора собрать в фокусе частной жизни и личной психологии события, имеющие общественное значение и отражающие психологию определенной социальной группы. Несомненно, автор стремился рассказать о жизни и борьбе своих героев в форме художественного сюжетного повествования. Но в то же время здесь нет вымышленного героя, вымышленного сюжета, нет удаления, обособления автора от своего героя, нет художественного «мира», являющегося созданием только творческого сознания писателя, что характеризует художественные произведения более позднего времени. В этих новых чертах (своеобразном новаторстве) при одновременной внутренней установке на традицию и заключается существенное своеобразие изучаемого памятника.

Таким образом, в творческом сознании автора объединялись, как уже отмечалось выше, задачи агитационные и художественные. Он обращался к чувствам читателей-

современников, а не только к их логике, несомненно, ориентировался на изображение событий художественными средствами, убеждал в своих идеях художественными образами. Автор знал каноны житийного жанра, и в его сочинении мы найдем много примеров агиографической топики, построенной в основном по принципу *imitation*. Но в целом биограф избрал другой путь повествования, творчески объединив житийную схему с художественной структурой «устного» рассказа, своеобразного жанра «народной беллетристики», что не только не нарушило агиографическую традицию, а, наоборот, только обогатило ее каноны, дало толчок для дальнейшего развития этого жанра.

Это повествование, связанное с житийным жанром и в то же время сильно от него отличающееся, напоминает произведения, относящиеся к периоду становления жанров христианской беллетристики и зарождения самого житийного жанра в византийской литературе. Мы можем наблюдать здесь сочетание линейной композиции с эпизодами-новеллами (формальные признаки романной формы). Исследуемый памятник можно считать первой в русской литературе контаминационной формой, где соединились элементы биографии, жития, бытовой повести и богословских сочинений (согласно Д.С. Лихачеву и другим исследователям, одним из первых таких произведений до сих пор считалось «Житие Аввакума»[228]). Особенности конструирования жития Евфросина, которые обнаружил автор, объединив житийную схему с художественной структурой устного рассказа, оставались практически не реализованными (впрочем, то же говорят исследователи и о произведениях Аввакума[229]). Именно этим объясняется специфичность памятника, его непродуктивность и, в конечном итоге, невостребованность у современников и забвение. Текст жития Евфросина не был известен широкому читателю, а через полстолетия и вовсе был вытеснен более стандартной (соответствующей житийной схеме) второй редакцией Василия-Варлаама.

В XVII в. особое внимание церковной общественности, обращенное к личности Евфросина как защитника сугубой аллилуйи, могло вновь вернуть из забвения Первоначальную редакцию «Жития». Возможно, она была и у протопопа Аввакума, который мог черпать свое вдохновение и учиться на примере именно этого памятника литературы конца XV в.

Часть II

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ВОЗНИКНОВЕНИЯ «ЖИТИЯ ЕВФРОСИНА ПСКОВСКОГО» И ИСТОРИЯ БЫТОВАНИЯ ПАМЯТНИКА В XVI–XVII ВВ.

§ 1. Псковская Церковь в XV веке

Исследование того или иного памятника древнерусской литературы будет неполным, если мы не рассмотрим историческую ситуацию, в которой он создавался, не определим те влияния, которым был подвергнут автор данного произведения. Являясь феноменом общественного бытия, каждое литературное произведение неразрывно с ним связано и потому должно быть подвергнуто герменевтическому осмыслению не только в плане поэтики, но и в культурно-историческом аспекте[230]. «Всякое произведение носит на себе отпечаток того времени, когда оно создавалось, и отметить его верно есть обязанность исследователя»[231].

События второй трети XV в. (1439, 1448, 1453 гг.) наложили на русское общество ряд обязательств. Первым и главным из них явилось хранение православной веры во всей ее чистоте и неприкосновенности, без каких-либо изменений и потерь. Для русских православных людей все, что касалось их веры, стало важно и обрело особое значение. Изменение даже буквы могло повлечь за собой перемену смысла и привести к ереси.

Вероятно, что не только в силу «пропедевтического средства богопознания»[232], но и в силу вышеназванных причин религиозность на Руси получила оттенок узкообрядового, формального характера. Не от вероучения переходили к обряду, как было бы правильнее, но через обряд понимали и усваивали учение. Это подтверждается и содержанием исследуемого нами памятника. Отсюда и особый взгляд на церковные обычаи: невозможность существования какого-либо обряда в двух вариантах, в двух формах, в противном случае один из них будет правильным, православным, а другой – еретическим. Обряд стал хранителем религиозной истины, стал тождественен вероучению и так же важен, свят, спасителен и неизменен. Поэтому и заботились об охране его первозданной чистоты. В то же время частные вопросы религиозной мысли (обря-

дов, вероучения) пытались разрешить с помощью общих догматических положений. А сами эти вопросы отражали уже давно сложившееся направление русского мышления. Согласно В.О. Ключевскому, «древняя Русь так же хорошо была знакома с игрой в богословские термины, как новейшая (для Ключевского. – *М. П.*) – с игрой в термины естествознания». Это – прямое наследие нашего прошлого, в том числе и разбираемого XV в., когда мышление, воспитанное на эпических образах и мелких житейских казусах, от сказки, загадки и пословицы перешло с теми же приемами к трактатам о глубочайших истинах христианства[233].

Главный вопрос, по которому возник спор и которому посвящен исследуемый памятник, а согласно ему, и вся жизнь Евфросина, – как петь аллилуйю – краткое церковное славословие, завершающее определенное чтение из Псалтыри, одной из основных богослужебных книг православной Церкви. В Русской Церкви существовало два способа пения аллилуйи – сугубый и трегубый. Соответственно дважды или трижды произносить еврейское слово «аллилуйя» перед славянским «слава Тебе, Боже». История употребления той или иной практики была та же, что и у греков – мы использовали оба способа возглашения аллилуйи, разница была лишь в том, что греки совершенно спокойно отказались от одного и остались при употреблении другого, а у русских это вылилось в богословские прения догматическо-сотериологического характера.

Вопрос о том, какую практику пения аллилуйи использовать предпочтительнее, появился в Пскове на рубеже XIV–XV вв., а в конце XV столетия особенно остро встал и в Новгороде. Возникновение этой «отвлеченной»[234] церковной полемики, вызванной богословскими вопросами, мы, соглашаясь с большинством исследователей, связываем со множеством пришлого из разных мест духовенства, которое привносило новое в богослужебную жизнь Пскова, а также со слабой, формальной зависимостью псковской церковной иерархии от Новгородского архиерея[235].

1.1. Псковская Церковь и новгородские архиереи

Взаимоотношения Пскова с Новгородским владыкой в XIV–XV вв. характеризуются острой борьбой за церковную независимость. Псковское духовенство пошло по пути развития местного самоуправления. Псковские соборы (а точнее со-

борная организация духовенства – вокруг определенной соборной церкви происходило объединение псковских священнослужителей всей округи и «невкупных попов»[236]) сосредоточили в своих руках всю полноту власти и управления в церковных делах, в результате чего эти храмы приобрели характер административных учреждений. Во главе соборов стояли соборные старосты, которые вместе с клиром составляли соборную администрацию. Успехи в развитии соборного управления значительно ослабили позиции новгородского архиерея. Время появления первого Псковского собора (на основании Троицкого храма) относится, вероятнее всего, к 30-м гг. XIV в.[237] К концу XV столетия их было уже шесть (Софийский – 1354, Никольский – 1417, Спасский – 1453, Похвалы Богородицы – 1462, Входа в Иерусалим – 1471).

Как административные учреждения псковские соборы имели достаточно развитую иерархическую структуру. Во главе этой системы стоял клир Троицкого собора, далее располагались священники соборных храмов, а в самом низу этой пирамиды – рядовое духовенство. Можно предположить, что троицкое духовенство курировало также и местные монастыри, т. к. именно к нему обращается с посланием для оправдания своих действий в споре из-за аллилуйи преподобный Евфросин. Это послание дошло до нас не полностью и помещено в конце Первоначальной редакции «Жития Евфросина»: «Послание святаго Ефросима к собору Святыа Троица. Господеи нашеи, священником събору Святыа Троица и прочим всему священническому чину грешныи въ иноцех метание творю...» (л. 112–117 об., концовка послания отсутствует). В результате ослабления святительской власти в руки соборной администрации в течение XV в. перешла часть святительских функций, суд и управление в церковных делах, а также и часть недвижимости, принадлежащей новгородскому архиерею[238].

Фактическая независимость Псковской Церкви от новгородского архиерея усиливала ее зависимость от светских органов власти и управления. Соборы возвысили власть их старост, которые, как правило, совмещали свою церковную должность с должностью светской – они могли быть одновременно посадниками, представителями псковского боярства или купечества и т. п. Многие церковные вопросы решались, таким образом, совместно с вече. Церковные старосты занимались хозяйственными, финансовыми, делопроизводственными вопро-

сами, представляли интересы прихода в гражданском суде, ведали наймом и расчетом священнослужителей.

Все попытки новгородского архиерея поставить в Пскове своего наместника (учреждение этого института было задумано еще в 30–40-е гг. XIV в.), как правило, оказывались безуспешными. Формально псковский наместник подчинялся своему новгородскому владыке, а фактически находился в полной зависимости от веча и псковской администрации, не имея в руках никакой реальной власти. Желание вывести эту должность из подчинения светскому обществу и поднять ее престиж в глазах псковского духовенства, которое пытались воплотить в жизнь в XV в. не только новгородские архиепископы, но и Московский митрополит (1438 г.), осталось несбыточным. Последняя такая попытка была предпринята архиепископом Геннадием в 1485 г. На личности этого архиерея и его отношениях с Псковом следует остановиться подробнее, так как именно при этом архиепископе была написана Первоначальная редакция изучаемого памятника.

1.2. Личностъ и деятельностъ архиепископа Новгородского Геннадия

Ничего не известно как о месте рождения архиепископа Геннадия, так и о его юности. Известно лишь фамильное прозвище – Гонозов или Гонзов – и то, что до поставления в Чудовского архимандрита он был учеником преподобного Савватия Соловецкого («аз у него ученик, а он мне старец», вспоминал Геннадий[239]). Конец XV в. представляет собой «перелом в области русской мысли, направленный главным образом на религиозные предметы: с одной стороны, здесь являются начала тех споров и толков об обрядах и букве, которые, развившись впоследствии, произвели явление громадной важности – раскол старообрядчества... с другой – в это время ярко выказываются признаки религиозного свободомыслия, стремившегося к отпадению от основных догматов Православия»[240]. В истории того и другого направления архиепископ Геннадий играл не последнюю роль. Не вдаваясь в подробности жизни Геннадия до получения им архиерейского стола в Великом Новгороде, остановимся именно на этом, новгородском периоде его жизни.

Чудовский архимандрит Геннадий был назначен архиепископом Великого Новгорода 12 декабря 1484 года. Псковская

2-я летопись (Синодальный список) сообщает под 1485 годом: «Тоя же зимы о свадбах приеде в Великии Новъгород от князя великаго и от митрополита Геронтиа поставлен пресвященныи архиепископ владыка Генадии, преже бывыи архимандритъ у Чюда архаггела Михаила, на престол святого великого Софея паствити люди Божиа»[241]. По прибытии в Новгород новый владыка не обошел вниманием и Псков: «А на масленои недели присла во Псков свою грамоту благословеную, и даде в дар псковичем туреи рог окован златом да икону локотницю на злате»[242]. Осенью того же года владыка Геннадий «присла в Псков боярина своего Безсона и с ним игумена Еуфимия, иже прежде был в Пскове ларником»[243]. Святитель прислал их с целью «вместити архимандритом, в себе место правителем, и того ради посла его с своим боярином и веляше описати по всеи земли Псковскои церкви и монастыре, и колико престолов и попов и всех в число написати»[244]. Таким образом, Геннадий решил провести реформу церковного управления в Пскове и провести перепись всех храмов и священнослужителей, чтобы точнее определить общую сумму пошлин и обеспечить контроль за их поступлением в свою казну. Однако избранный им пскович Евфимий оказался с дурной репутацией, тем самым Геннадий, желая угодить псковичам и избрав на пост наместника их земляка, только осложнил дело. Евфимий оказался бывшим хранителем псковского архива, который помог князю Ярославу выкрасть грамоту, определявшую положение смердов, и заменить ее другой. От этого в Пскове произошли народные волнения, один посадник был убит, дворы других разрушены, сам ларник был обречен на казнь, но сбежал в Новгород и постригся там в одном из монастырей. Поэтому затея архиепископа учредить архимандритию и упорядочить взимание подъездных пошлин не удалась, больше из-за личности назначенного наместника, «и псковичи не вдашася в волю его»[245]. В конце концов, Геннадию все же удалось убедить псковское церковное общество согласиться переписать число церквей и монастырей, престолов и антиминсов, а также количество духовенства Псковской земли: «Присла владыка Генадей дьяконов да попа церквей осматривати во Псков, и князь Псковской и посадники и весь Псков много думавше, и повелели церквей осматривати антиминсов»[246].

Сам архиепископ ездил в Псков трижды. Первый раз в 1486 г. «по псковскому челобитью» приехал «владыка Генадии, и с ним бояр много. А князь Ярослав, и посадники, и бояре, и

священноиноки, и священники, и диаконы идоша противу его со кресты и сретоша пред враты градными, за старым Възнесением, и того дни литургию съврши в Святеи Троици; и пришед на вече, народ благословив»[247]. Первое посещение Пскова новым владыкой (после его вступления в должность архиепископа) было для него удачным: «И пребысть в Пскове 3 недели; и на Федорове недели в среду, пришед на вече, народ благослови, и многа словеса оучителная простер, вдасть грамоту и отъеха прочь из бояры»[248]. Грамота, которую дал Геннадий, не сохранилась, но предположительно она детально регламентировала подъездные пошлины, и ее содержание можно установить по царской жалованной грамоте 1555 г.[249] Затем владыка посещал Псков еще в 1495 и 1499 гг. Летопись упоминает о незначительном конфликте, возникшем при последнем посещении Пскова, который начался скорее на политической почве и был довольно скоро разрешен.

Касаясь деятельности Новгородского архиепископа Геннадия, надо отметить ее чрезвычайное разнообразие и ту неутомимую энергию, которую проявлял владыка для ее осуществления. Он зарекомендовал себя, в первую очередь, как борец за чистоту православия. Его чуткость, с которой он улавливал малейшие отклонения от веры, обнаруживает между чернецами уже, казалось бы, давно забытую ересь стригольников, возникшую во второй половине XIV в. Эту ересь пытались искоренять в продолжении всего XV столетия в Пскове и Новгороде и ко времени архиепископа Геннадия считали уже забытой.

Значительна роль Новгородского владыки и в борьбе с ересью жидовства. Не останавливаясь на каких-либо определенных моментах его борьбы, скажем лишь то, что он писал послания и письма, организовывал следствие, требовал суда, производил наказание и при этом встречал сопротивление со стороны как княжеской, так и митрополичьей власти. Его всячески отводили от дел, укрывали обнаруженных им еретиков, а самому Геннадию, кроме защиты православия, приходилось также защищать и самого себя от клеветы и доносов, которые возводили на него враги и которые, в конце концов, его погубили. И все же благодаря деятельности Геннадия ересь значительно ослабла. Хотелось бы отметить мудрость, с которой владыка Геннадий давал совет архиереям ни под каким видом не допускать на соборе прений о вере с еретиками. Вот что он пишет в своем послании собору русских архиереев: «Да аще люди у вас простые, не умеют по обычным книгам говорити,

таки бы о вере никаких речей с ними не плодили... человеку разумному они не объявятся, а глупого как раз съедят»[250].

Параллельно с борьбой против ереси жидовствующих владыка Геннадий первым начал говорить о необходимости училищ для духовных лиц. Он понял, что нельзя бороться против ересей только путем насилия, а потому требовал создания училищ не только от митрополита (его послание к митрополиту Симону хорошо отражает уровень образованности тогдашнего духовенства[251]), но и от великого князя, предлагая даже свою программу обучения.

Вместе с повышением уровня образования Геннадий видел острую необходимость в распространении Священного Писания. До него книги Ветхого Завета являлись редкостью. Благодаря его усилиям в конце XV в. были переведены и собраны все книги Священного Писания (древнейший список полной Библии относится к 1499 г., но, по предположению митрополита Макария, она могла появиться и ранее этого года[252]). Геннадий, по словам Н. И. Костомарова, «совершил очень важный подвиг в деле умственного развития Руси, т. к. во всех христианских странах переводы Священного Писания на язык страны и распространение его имели важное влияние на дальнейший ход умственной деятельности»[253].

Помимо этих, на наш взгляд основных, трудов владыки, можно назвать еще массу дел и событий, в которых участвовал архиепископ Геннадий. Он не мог пропустить незамеченным ничего, что касалось бы жизни Русской Церкви. Сам, лично, занимался составлением пасхалии на восьмую тысячу лет. Именно его пасхалия (названная, как и Библия, Геннадиевской) была разослана по всей Руси вместе с объяснением процесса составления пасхалии и указанием на то, что нельзя человеку знать времени кончины мира. Святитель также задумал и составил «Окозрительный уставец»[254]. Окружением архиепископа Геннадия был создан летописный свод, активно переписывались и рассылались книги. Из воспоминаний Дмитрия Герасимова, помощника архиепископа Геннадия, владыке было дело до всего, в частности и до «одной странной иконы», находящейся в Пскове, с изображением Иисуса Христа в трояком виде, которую он советовал псковичам не использовать[255].

Владыка Геннадий не мог пропустить такой значительный по тому времени вопрос, как споры об аллилуйе, тем более что он впервые посетил Псков в самый их разгар в 1486 г. Опасаясь возникновения новой ереси или возрождения старой, Ген-

надий принял в споре должное участие. И в первую очередь ему необходимо было выяснить, насколько обоснованны обвинения в ереси сторонников того или иного способа возглашения аллилуйи. Возможно, при первом своем посещении Пскова он видел полемически-агитационное сочинение первого списателя – Первоначальную редакцию «Жития». Он дал указания Дмитрию Греку узнать, как поют аллилуйю в других Церквах[256], и успокоился только тогда, когда его заверили, что та и другая практика одинаково правильны (об этом уже было упомянуто в главе I).

Скажем кратко и о благословении архиепископа Геннадия написать «Житие Евфросина Псковского». В свой первый приезд владыка едва ли мог дать такое благословение. Во второй раз он побывал в Пскове в 1495 г.[257] и вполне мог дать такое благословение, уже зная от Дмитрия о допустимости как сугубить, так и трегубить аллилуйю[258]. В это время споры в Пскове затихают, и обитель Евфросина постепенно становится духовным и культурным центром Псковской земли. Сумев убедить псковичей в святости Ефросина, насельники обители начинают местное почитание преподобного. К этому же времени относится и постриг инока Маркела, который мог быть свидетелем посещения Новгородским архиепископом их монастыря и его благословения на написание жития Евфросина. Возможно, согласившись на местное почитание подвижника, Геннадий рассчитывал получить и получил от псковичей поддержку своей архиерейской власти. Его второе посещение Пскова оказалось более удачным, чем первое. Владыка «соборовал» и «был во Пскове 30 днеи»[259]. Геннадию просто необходимы были хорошие отношения с псковичами и новгородцами, которые ему не доверяли, считая его «рукой Москвы»[260].

Третий приезд Геннадия в Псков в 1499 г. был менее удачен, чем первые два. Летопись упоминает о конфликте, возникшем на политической почве: «Приехал владыка Генадеи во Псков, месяца маия в 30 день, и хотел слоужити на изборе (так в рукописи; вероятно, описка – соборе. – *М. П.*), и посадник Яков Офонасьевич со иными посадниками и со псковичи здоумав, да владыки соборовати не дали: ты де и хощеш молити Бога за князя великого Василья, ино наши посадники о том поехали к великому князю Ивану Васильевичу, и не имея томоу веры, что быти князю Василью великим князем новгородцким и псковским»[261]. Однако, несмотря на конфликт, вероятность того, что и в третий приезд Геннадий мог дать благосло-

вение на написание жития, также велика. Ведь дожидаясь «соборования», владыка «много томился», как пишет о нем Псковская 1-я летопись[262]. В итоге участие Геннадия в прославлении Евфросина могло быть либо в 1495, либо в 1499 г., т. е. уже после написания Первоначальной редакции. Поэтому первый списатель никак не мог исключить это благословение из своего текста, как предполагает В. И. Охотникова, сама же изумляясь этому поступку автора[263].

§ 2. Псковские споры об аллилуйе XV столетия

Споры из-за сугубой аллилуйи в истории псковской Церкви привлекали некогда многих исследователей дореволюционной России. В настоящее время они не вызывают такого интереса ученых, однако их видение у некоторых современных исследователей средневековой истории России довольно смутное, если не сказать неверное[264].

2.1. Споры начала XV столетия при митрополите Фотии

Впервые этот вопрос был поднят псковским духовенством еще в конце 10-х гг. XV столетия, в правление митрополита Фотия (управлял Русской митрополией с 1409 по 1431 г.). В посланной к нему грамоте они, среди прочих вопросов о церковно-богослужебной и церковно-бытовой практике, спрашивали и о том, как петь аллилуйю. Митрополит Фотий в своем послании от 12 августа 1419 года ответил им следующее: «Что ми пишете о аллилуии и на славах сице глаголи: слава Отцю и Сыну и Святому Духу, и ныне и присно, в веки веком, аминь. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тобе, Боже. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тобе, Боже. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава Тобе, Боже. Слава Отцю, и ныне и присно»[265]. Это вопрошание псковского духовенства свидетельствует о том, что в Пскове в начале XV в. существовало две практики пения аллилуйи. Причем число ревностных последователей каждой из них было довольно значительное, так что собор псковского духовенства не мог сам авторитетно решить этот вопрос. Об этом же вспоминает и Евфросин (со слов автора Первоначальной редакции): «Еще бо ми унну зело и не мниху сущу… и видех нестроение церковное и великое разногласие посреди чади священныа… сами бо тогда волняхуся о божественомь том любомудрии и великъ раскол влагающи по-

среди Христовы Церкви, овемь бо двоящи, а овем троящим пресвятая алилугиа» (л. 34 об.–35).

Очевидно, что после ответа митрополита Фотия спор перерос в конфликт, хотя сам митрополит вряд ли хотел своим ответом вызвать такую реакцию. Мы считаем, соглашаясь с мнением Е. Е. Голубинского[266], что, скорее всего, митрополит Фотий понимал вопрос псковичей лишь как желание придерживаться единообразия, потому и предписал им употреблять один из двух одинаково правильных и православных способов возглашения. Подтвердить такую догадку ученого можно, если рассматривать ответ митрополита об аллилуйи в контексте других ответов святителя Фотия. Все ответы митрополита касаются вопросов исключительно обрядовых, из которых ни один не толковался потом догматически. Вопросу об аллилуйе уделено не больше внимания, чем остальным. Из начальных слов послания можно заключить, что митрополит отвечал в той же последовательности, в какой эти вопросы ему ставились: «И что ми пишите, сынове, прьвое въпрос имеа о Божественных и о святых Агнецах...»[267]. Ответ об аллилуйе стоит в послании лишь на третьем месте.

Почему вдруг у псковичей возник такой вопрос? В конце XIV – в начале XV в. псковское духовенство испытывало дефицит необходимых церковных богослужебных книг, не было у него и хорошего списка церковного правила. Оно жаловалось на это в Новгород и Москву. Митрополит Киприан, возглавлявший в то время Московскую митрополию, велел списать (сам принимая в этом активное участие) и послать в Псков необходимые книги (требник, устав, следованную псалтирь). С этими книгами, как считают некоторые (например, Е. Е. Голубинский[268]), перешла в Псков практика пения сугубой аллилуйи. Известна следованная псалтирь, «писанная митрополитом Киприаном» (см.: РГБ, ф. 173/I, № 142[269]), в которой встречается сугубая аллилуйя (например, л. 146 об.). Рукопись принадлежит, по датировке архимандрита Леонида, к XIV веку[270], по датировке Т. Б. Уховой – ко второй половине XIV века[271], а Л. П. Грязина датирует ее половиной XV века[272]. После же вопрошания к Фотию тех, кто сомневался в правильности двоения аллилуйи, и возник спор, который перерос в конфликт после ответа митрополита.

Однако согласиться с тем, что «до предшественника Фотиева Киприана псковичи все единообразно троили песнь аллилуия», и лишь после полученных от митрополита Ки-

приана богослужебных книг «перешло к ним двоение»[273], как это утверждает Е. Е. Голубинский, мы не можем. Во-первых, потому, что он сам пишет страницей ранее процитированного отрывка о способе возглашения песни аллилуйя в Русской Церкви, который имел ту же историю, что и у греков – на Руси употребляли оба способа. Во-вторых, не только в Псковской земле, но и в других русских областях существовали две практики пения аллилуйи на рубеже XIV–XV столетий, что подтверждают многочисленные письменные памятники того времени[274]. В-третьих, если предположить, что в Пскове до митрополита Киприана существовала одна практика пения аллилуйи и лишь после получения из Москвы богослужебных книг более законопослушные псковичи приняли двоение как указание священноначалия, а другие не захотели подчиниться «московским порядкам», то возникают некоторые недоумения: а) почему сторонники двоения нигде не ссылаются на такой важный, на наш взгляд, аргумент в свою пользу, как благословение митрополита Киприана (хоть и косвенное) двоить аллилуйю; б) если двоение приняли более послушные священноначалию псковичи, то они же должны были подчиниться и теперь решению митрополита Фотия, тем более что между сменой двух практик прошло не более 20 лет. Другое дело, что в Пскове при митрополите Киприане уже существовало два способа провозглашения аллилуйи. И получение книг от него было причиной возникновения спора: одни только подтвердили правильность своего способа (а скорее даже не обратили внимания на указание сугубить аллилуйю в киприановских книгах, воспринимая написанное как должное), другие же возмутились им. Отсюда и возник спор, который перерос в конфликт после ответа митрополита Фотия.

2.2. Путешествие Евфросина в Константинополь

Этот ответ заставил задуматься и Евфросина над внутренним смыслом «пресвятой алилугии», над тем значением, которое, как он считал, было вложено в ту и другую практику пения, и, соответственно, «кая ли суть уста приатнее, двоащаа ли пресвятая алилугиа, или троащая» (л. 34 об.). Для решения этого вопроса Евфросин «многъ труд стяжах и многу скорбь и подвизание и положих тщание до всякиа болезни и сетовах безмерною печалью... аз подражах рвъностию многою греш-

ны Христа Бога моего, но аще худие возмогох, но паче подвизахся противу силе моеи... и сетовах о семь болезнено... и много вопрошах от церьковныа чади стареиших мене о велицеи тои вещи» (л. 34 об.–35). Однако никто из старых и опытных духовных наставников не мог должным образом ответить на этот вопрос преподобному. Да и не один Евфросин, многие искали ответ на спорный вопрос. Но искали его в большинстве своем не в глубинах богословской мысли, а скорее на поверхности. Попытки доказать свою правоту сводились к тому, чтобы привлечь на свою сторону большее количество человек, а у кого больше сторонников – тот и прав. Надо признать, что сторонников троения явно прибавилось после ответа митрополита Фотия, а среди сугубивших остались лишь самые стойкие ее последователи. Чтобы привлечь и их на свою сторону, трегубившие начали обвинять сугубивших в неправославии и нарушении догматов. Так, Н. И. Серебрянский предполагает, что после ответа Фотия в Пскове был написан устав о троении, принятый на соборе псковского духовенства. В подтверждение этой догадки он ссылается на слова распопа Иова в самом начале споров с Евфросином: «Истинныа уставы и обычая церковныа преложилъ еси, такоже паче *писменныа* вещи и кроме преданых уставъ от святых отець на свои обычаи прелагает, самогласно мудроствующе» (л. 17 об.)[275].

Именно этот неразрешенный спор, приведший в тупик обе стороны, подвиг Евфросина, тогда еще молодого Елеазара, на путешествие в Константинополь, потому как, во-первых, он боялся своего самочиния («зело убояхся от самогласиа вещи сиа», л. 35), а во-вторых, «не могох стрьпети възмущению неприазнену» (л. 35). Эти вторые слова преподобного явно указывают на возникший конфликт между сторонниками обеих практик пения, опровергая тем самым довод В. Н. Малинина о путешествии Евфросина до получения псковичами грамоты от митрополита Фотия[276]. Из вышеприведенных слов самого преподобного можно увидеть, что он близко к сердцу принял вопрос о правильном, истинном почитании Бога посредством «пресвятой алилугии», да и борьба около него и в нем самом была слишком напряженной, чтобы надолго откладывать попытку найти на него верный ответ. Именно такое его решение – идти за правдой в Константинополь – доказывает, что преподобный Евфросин принадлежал к числу сугубивших аллилуйю. Идти за ответом в Москву было не только не нужно, т. к. однозначный и беспрекословный ответ оттуда уже был

получен, но и небезопасно: его могли обвинить в непослушании священноначалию и ереси, что происходило на глазах у Елеазара в Пскове со всеми неподчинившимися грамоте митрополита Фотия. Этим снимается недоумение Е. Е. Голубинского о причинах, побудивших Евфросина идти в Царьград[277]. Кстати, преподобный Евфросин сам говорит о том, что он с юности привык двоить аллилуйю в послании к архиепископу Новгородскому Евфимию: «Мне же обычаи есть от юности двоити божественая алилугиа, а не троити сице, яко же они творят» (л. 49).

К сожалению, до последней трети XIX в. во всех исторических сочинениях и полемических трудах, посвященных житию преподобного Евфросина, исследователи пользовались лишь второй Васильевской редакцией «Жития». Как уже говорилось выше, эта редакция претерпела некоторые изменения, касающиеся, в частности, времени путешествия преподобного в Царьград. Эти неточности второго списателя существенно поменяли историческую последовательность событий, описанных первым автором, что дало повод к целому ряду логичных и стройных возражений против достоверности путешествия Евфросина в Константинополь[278]. По отзыву В.О. Ключевского[279], большинству исследователей, изучавших вторую редакцию с критико-полемическими целями, не был свойственен объективно-научный подход к работе[280]. Пожалуй, счастливым исключением из работ того времени были труды митрополита Евгения (Болховитинова), которого, по мнению Н. И. Серебрянского, отличала осторожность выводов и критических суждений[281]. Не можем точно сказать, что именно повлияло на его заключение по исследуемому вопросу – осторожность или «историческая интуиция»[282], которая была также свойственна владыке Евгению, но он единственный предположил неточность второго списателя «Жития Евфросина» Василия-Варлаама в изложении исторических фактов о путешествии преподобного Евфросина в Константинополь гораздо позже основания им своей обители[283].

После открытия Первоначальной редакции «Жития» многие работы утратили свою ценность, а некоторые из их авторов (к примеру, митрополит Макарий) в более поздних работах пересмотрели свои выводы и соображения, приняв другую точку зрения по данному вопросу[284].

В Первоначальной редакции совершенно определенно говорится о путешествии преподобного Евфросина в Кон-

стантинополь во дни его юности: «Ходи бе в юности своеи премудрыи Елиозарь къ Царюграду на въспросъ патриарху пресвятаго ради и божественаго алилугиа» (л. 86 об.). Здесь важен тот факт, что автор в этом отрывке употребил мирское имя преподобного, что говорит нам о более точной дате хождения – не просто в молодые годы, но до пострижения в монашество. Этому выводу не противоречит и рассказ самого Евфросина об обстоятельствах, предшествовавших и современных хождению его в Царьград. Со слов самого Евфросина, патриарх Иосиф, отпуская его с миром в обратный путь, возложил «рукоположение свое на мою главу непотребную и рек ми тако: миръ ти, чадо, и иди с миром и спасаа спаси душю свою, и Богъ буди с тобою, и рек: Аминъ. И одарова мя от своеа святыни и преподобьства святою иконою и чюдною зело, на благословение и спасение животу моему, ея же имамы и до ныне у мене в монастыре нашемь» (л. 36 об.). Из этого отрывка можно заключить, что патриарх видит в Евфросине глубоко религиозного человека (и в то же время не лишенного любознательности), потому и говорит ему лишь о личном спасении, умолчав о его обязанностях перед братией, в отличие, например, от благословения патриарха Филофея преподобному Сергию в посланной к нему грамоте. Патриарх в начале своего послания обращается непосредственно к преподобному Сергию, а в конце его пишет: «И милость Божиа, и наше благословение да есть с вами»[285].

Интересное предположение делает по этому поводу В.Н. Малинин[286]. Он заключает, что Евфросин не только не был монахом, но даже не помышлял о монашестве до тех пор, пока не побывал на Востоке. Именно это путешествие предрасположило его к монашеству точно так же, как некогда Добрыню Ядрейковича, впоследствии архиепископа Новгородского[287]. Нам кажется верным предположение, что решение уйти в монастырь Елеазар принял именно там. Это можно заключить из его слов к архиепископу Евфимию: «Бых в самыи благодатьны цвет и въ время всекрасныа тишины нерушимыа веры въ Христа и мироблагоюханного тогда благочестиа изобиловах душю мою» (л. 49 об.). Именно это «мироблагоуханное благочестие» дало силу развиться, прорасти тому семени, той мысли об «ангельском чине», которое таилось в сердце у молодого Елеазара, опутанного сетью сомнений.

Сам преподобный указывает пришедшим к нему от Иова на время своего путешествия в Царьград: «В добрую пору, задлъ-

го до взятиа богохранимаго Царяграда от поганого бусурменина турьскаго. Бых же во царство благочестиваго царя Кальанина и при освященнои пастве патриарха Иосифа, тому бо тогда престолъ дръжащу Вселеньскыа Церкви Софиа Божиа премудрости» (л. 36). Это же повторяет преподобный в своем послании к архиепископу Новгородскому Евфимию: «Бых въ Цареграде, но еще бых в добрую пору, еще не убо обладан тогда богохранимыи Костянтиновъ град от поганых безсерменъ» (л. 49–49 об.). Если учесть, что самая ранняя дата прихода Евфросина в пустынь, указанная в Основном виде Васильевской редакции, – 1425 г. («блаженный отец вселися безмолствовати наедине в лето 6933»[288]), то время посещения им Царьграда нужно отнести к началу 20-х гг. XV столетия, не позже начала 1425 г. и не раньше конца 1419 г. (время получения послания от митрополита Фотия).

Если исходить из упоминания в «Житии Евфросина» Константинопольского патриарха Иосифа и императора Кальянина (русское наименование византийского императора Иоанна Палеолога[289]), то можно обнаружить противоречие с вышеприведенными датами. Патриарх Иосиф управлял Константинопольской кафедрой с 1416 по 1439 год[290], а император Иоанн начал управлять государством с 1425 года[291]. Факт этого противоречия можно объяснить либо ошибкой самого преподобного, который назвал Иоанна императором, тогда как тот лишь заменял отца во время болезни последнего[292], либо совсем непродолжительным временем пребывания преподобного в Снетогорском монастыре, перед уходом его в пустынь, что представляется весьма сомнительным. Н. И. Серебрянский предполагает, что преподобный вообще был мало осведомлен о личности правящего тогда императора, раз называет его Кальянином[293]. Как нам кажется, Евфросина вообще мало интересовала политическая жизнь Византийской империи. Он запомнил имя императора лишь потому, что, скорее всего, именно во дни его пребывания случилась фактическая передача власти от отца Мануила к сыну Иоанну, и имя последнего было на устах у русской диаспоры. Если учесть это предположение, то можно сделать вывод, что преподобный Евфросин был в Царьграде в середине 1422 г.

Причину посещения именно Константинополя, а не Святой земли или горы Афон указывает сам преподобный: «Яко от Костянтина града просветилася есть святемь крещением

виликая Руская земля наша, оттуду же и вера въ Христа и законъ церковны, тако же и уставъ изложися православному пению въ всю подсолнечную и в концы Вселенныа христьаньствующим непорочно в новеи благодати законе Христове» (л. 35–35 об.). В XIV–XV вв. в Константинополе существовала постоянная русская колония. Есть свидетельства о радушном приеме посольства от князя Дмитрия Ивановича в конце XIV в. – их встретила «русь», живущая там, «и была и тем и другим радость великая»[294]. Русские жили недалеко от церкви Иоанна Предтечи. Местоположение диаспоры указывает на ее характер как церковной, так и торговой колонии[295]. Евфросин мог добраться до Царьграда за два-три месяца. Именно такое время занимала обычно эта дорога у путешествующих. Как утверждает историк-турколог Ю. А. Петросян, поездки русских людей в Константинополь продолжались регулярно вплоть до захвата города турками в 1453 году[296]. До нас дошло немало путевых записей русских людей, побывавших в Царьграде[297]. На их основании можно даже определить точный маршрут, по которому купцы ехали из России в столицу Византийской империи. Судя по выводам академика М. Н. Тихомирова, маршрутов существовало два – один Черноморско-Донской, а другой сухопутный до Белгорода и оттуда, по морю, до Константинополя[298]. Вторым путем обычно пользовались купцы из Пскова, Новгорода, Риги, т. е. он был наиболее вероятным для путешествия Евфросина в Царьград. Таким образом, преподобный мог за полгода совершить свое путешествие и, вернувшись, удалиться в Снетогорский монастырь близ Пскова около 1422 г.

Время, которое русские люди проводили в Константинополе, конечно же, использовалось по-разному купцами, паломниками, послами и прочими путешественниками. Но очевидно, что осмотр храмов и святынь города входил в круг занятий всякого русского человека добравшегося до Царьграда. Об этом свидетельствуют десятки путевых записей, напоминающих друг друга последовательностью осмотра достопримечательных мест[299]. Не лишен был этого и Евфросин («добре походивъ и исмотривъ святаа места и монастыря честныа», 36), которому как раз необходимо было посещение как можно большего количества храмов для достижения цели своего путешествия. Приведем краткое разночтение Первоначальной редакции «Жития» с Васильевской редакцией:

Редакция пресвитера Василия Син. 634, л. 84–84 об.	**Первоначальная редакция Унд. 306, л. 36–36 об.**
И добре походив во области Царствующаго града, иссмотрев святая места, и монастыря честныа испытав о божественей тайне святаго аллилугиа, купно же и молчалники пустынныя извествовав, и от всех сих наказан быв дважды глаголати пресвятая аллилугия. Патриарха Иосиф учредив святаго, и благословив его святою иконою, чюдною зело, образом Пречистыа Богородицы честнаго еа Умиления, и *вдаде ему писание* о божественей тайне святаго аллилугия, и отпусти его с великою честию восвояси.	И добре походивъ и исмотривъ святаа места и монастыря честныа, испытах о искомои тои детели, ея же ради тогда подвизахся, купно же и млъчалники пустынные известовах, от всех же сих и наказанъ бых дважды глаголати пресвятаа алилугиа, тако бо и сами глаголаху и поаху алилугиа божиа. Наипаче же болма сих множицею наказанъ бых такоже дважды глаголати от патриарха Иосифа, купно же тако поюща и клироса вселеньскыа церквы слышах и видехъ уставленным обычаемь двоаху пресвятая алилугиа; сице же и отпущенъ бых от патриарха с великою честью.

В показанном курсивом разночтении Васильевской редакции, вероятно, видна личная изобретательность пресвитера при составлении своего варианта «Жития». Об этой вставке написано и сказано довольно много как со стороны авторов критико-полемических статей против старообрядцев, так и последними в свою защиту[300]. Эта вставка не заслуживает никакого доверия. Она наверняка была сделана для того, чтобы придать сугубой аллилуйе большую значимость, однако производит обратное действие и скорее дискредитирует как самого Василия, так и Евфросина. К сожалению, таких мест во второй редакции жития достаточно, чтобы увидеть ту натяжку, с которой пресвитер Василий пытался закрыть авторитетом преподобного обряд, возведенный в догмат.

2.3. Взгляд Евфросина на сугубую аллилуйю

Прежде чем перейти к истории споров псковичей с Евфросином, необходимо выяснить, как преподобный смотрел на сугубую аллилуйю после своего путешествия в Константинополь. Он так и не нашел за время своего путешествия ответа на главный вопрос: «что есть сила и что есть утаеная глубина пресвятыя алилугиа, коя есть премудрость лежит в неи и запечатленъ образ таино» (л. 38), потому что «в Царствующем граде достоверна сказателя не обретох» (л. 40 об.). Однако символический смысл двоения Евфросин узнал, по-видимому, со слов или са-

мого патриарха, или «млъчалников пустынных». «Аз прославляю Христа двоегласною алилугею... образ Божественая удвоевая» (л. 37), – говорил Евфросин. Н. И. Серебрянский предполагал, что преподобному в Царьграде рассказали об отсутствии в сугубой аллилуйе какой-либо тайны, но он этому не поверил[301]. Такая догадка ученого совершенно неверна. Во-первых, Евфросин и после посещения Царьграда верил в таинственный смысл аллилуйи. Во-вторых, если он не поверил этому, то почему тогда поверил в двоение и принял его? Скорее всего, преподобному не смогли дать ответ на его вопрошание и, ссылаясь на святых отцов («понеже вещь сиа не писмена есть достоверно от святых отець, ниже явленна таина еа от пророкъ», л. 40 об.), посоветовали остерегаться стремления человеческим разумом понять сию тайну, сравнивая ее с тайной Боговоплощения.

Можно предположить и то, что преподобному Евфросину дали понять, что троение не есть нечто еретическое, а лежит в рамках вполне дозволенной практики, хотя и не совершенно по своей сути. Это подтверждается тем, что преподобный нигде не говорит о троении как догматической погрешности или ереси. Он нигде не утверждает, что двоение – единственно верная практика, обладающая таинственным преимуществом. В его «Духовном завещании», в его «Уставе» нигде нет указаний, какой именно практики пения держаться и почему, что крайне удивительно для подвижника, уверенного в своей правоте и знающего о противоположной практике как неверной и порочной. И главное, святой подвижник, всю жизнь посвятивший защите двоения, претерпевший из-за него столько страданий (со слов «Жития»), ничего не сказал о ней потомкам в своих сочинениях. Это в высшей степени странно!

Преподобный Евфросин называет учение, которое он почерпнул, побывав в Константинополе, «здравым» (л. 40), т. е. небольным, неерстическим. В то же время смысл этого слова в его первоначальном значении – «сильный», в противоположность «слабому», «менее сильному», «несовершенному»[302]: «Учение ваше нездраво есть и словеса ваша (которые осуждают противоположное учение. – *М. П.*) к вамъ възвратяться, а мне же лепо есть дръжати паче здравое учение» (л. 40). Можно понять из этих слов Евфросина, что практика двоения аллилуйи более совершенная, сильная, в противоположность троению – несовершенной, слабой, но в то же время не менее правильной, православной, чем двоение.

Эта догадка подтверждается и тем, что Евфросин активно пользовался наставлениями митрополита Фотия, кроме трегубой аллилуйи, конечно же, при составлении своего «Устава», показывая тем самым, что не считает его отступником и еретиком. Послания митрополита Фотия – один из главных источников «Устава» преподобного Евфросина, утверждает Н. И. Серебрянский, в отличие от таких «велицых», как преподобные Пахомий, Евфимий, Феодосий, Савва[303].

В посланиях к троицкому духовенству и архиепископу Евфимию преподобный Евфросин лишь оправдывает свой способ пения аллилуйи, желая смыть с себя недостойное любого христианина наименование еретиком. Не слышим мы и ни одного агитационного слова в защиту сугубой аллилуйи из уст Евфросина и во время споров. Своих оппонентов он обвинял лишь в самочинии и несогласии с практикой Вселенской Церкви, «от тоя бо на вся страны пролиася благодатныи свет всему миру» (л. 40). В этом ключе интересен призыв Большого московского собора 1666–1667 гг.: «Повелеваем всем хранить неизменно и покоряться святой Восточной Церкви»[304]. Преподобный призывал ровно к тому же, к чему впоследствии призывал и собор, его же развенчавший. Только соборяне были куда более категоричны, чем Евфросин в своем исповедании: «Если же кто не послушает нашего повеления и не покорится... начнет прекословить и противиться, мы таковою... предаем проклятию и анафеме как еретика и непокорника»[305].

Н. И. Серебрянский в своих «Очерках» пишет еще об одном памятнике, подтверждающем связи преподобного Евфросина с Константинопольской Церковью – это «Сказание о пришествии от царя-града чудотворной цареградской, паче же Елеазаровской иконы Пресвятой и Пречистой Владычице нашей Богородицы и Приснодевы Марии»[306]. В нем говорится о послании преподобному Евфросину патриарха Геннадия II (1453–1460)[307] с благословением иконы Божией Матери. Историчность этого памятника сам Н. И. Серебрянский подвергает сомнению, однако известие о сношениях Евфросина с Геннадием считает вероятным. Если признать долю правды за этим памятником, то можно сказать, что преподобный и после всех происшедших событий с Константинопольской Церковью в XV в. не был склонен считать, в отличие от своих современников, что греки совсем утратили православие. И если бы преподобный Евфросин не нашел подтверждение сугубой аллилуйи в Константинополе, то вряд ли бы он встал на ее защиту,

разнясь тем самым с большинством псковского общества. Что же касается иконы Божией Матери, то, действительно, в монастыре преподобного хранился чтимый образ Пресвятой Богородицы, названный «Цареградским»[308]. Однако с уверенностью сказать о том, что именно его передал патриарх Геннадий, нельзя. В Первоначальной редакции упоминается событие передачи еще молодому Елеазару некой иконы от патриарха Иосифа: «Одарова мя от своеа святыни и преподобьства святою иконою и чюдною зело, на благословение и спасение животу моему, ея же имамы и до ныне у мене в монастыре нашемь» (л. 36 об.). В то же время в Васильевской редакции говорится конкретнее: «И благословив его святою иконою, чюдною зело, образом Пречистыа Богородицы честнаго еа Умилениа» (Син. 634, л. 84 об). Однако это сообщение Василия, входящее в отрывок, разобранный выше, внушает столько же доверия, сколько и его упоминание о патриаршем «писании».

2.4. Споры середины XV столетия и начало литературной полемики

Непосредственно споры Евфросина с псковским духовенством начинают вторую волну дискуссии о сугубой аллилуйе. Необходимо определить время, когда они происходили. Из слов самого Евфросина становится ясным, что споры начались уже после падения Константинополя в 1453 г. Рассказывая о путешествии в Царьград, он говорит своим оппонентам: «Задлъго до взятиа богохранимаго Царяграда от поганого бусурменина турьскаго» (л. 36, 49–49 об.). Об этом же преподобный пишет в послании к владыке Евфимию (л. 49–49 об.). То есть ему был известен факт падения Византийской столицы. Когда Евфросин получает ответ от Новгородского архиепископа Евфимия на свое послание с просьбой о помощи и защите от троеженца распопа Иова, то с этим ответом споры начинают затихать. «Виде же убо собя святы Ефросим, яко никто же по нем оплъчается оружиемъ слова на помощь ему противу оплъчениа Иевля на възражение хулных стрелъ» (л. 59 об.), преподобный возложил печаль свою на Бога «и до исхода душа своеа, егда хождаше или седяше или рукоделию прилежаще или почиваше или в год молитвы и пениа и бдениа, единако слицаше и стеняше сердцемъ и хлипаше душею о искомои вещи и зело сетоваше пред Богом умною съвестию, и болезнь на болезнь прилагающе от печали дряхлость старо-

сти своеи» (л. 62 об.–63). В XV столетии на Новгородской кафедре было два архиерея с именем Евфимий. Первый – Евфимий (Брадатый), управлял епархией с 1424 г. по 1429 г., второй – святитель Евфимий (Вяжицкий), был избран на кафедру в 1429 г., а рукоположен только в 1434, преставился в 1458. Таким образом, учитывая первую определенную нами дату можно сделать вывод, что споры происходили при святителе Евфимии II между 1453 и 1458 годами[309]. Владыка Евфимий в этот период времени был в Пскове дважды – в 1453 и 1457 годах[310], и если бы переписка с преподобным была между двумя посещениями, то святитель не преминул бы заехать к Евфросину со словом поддержки и утешения, т. к., судя по написанному владыкой теплому и дружескому ответу (л. 57–57 об.), он знал Евфросина и уважал его труды и подвиги, доверял его мнению, зная образованность преподобного, но эта встреча не отмечена в «Житии». Скорее всего, письма были написаны сразу после посещения архиепископом Пскова в 1457 г., когда были еще свежи воспоминания о дружеской встрече двух святых, наверняка состоявшейся в то время. Кроме того, святитель Евфимий в своем ответе благословил преподобного и дальше, вплоть до смерти, держаться практики двоения аллилуйи: «И пребуди дръжащи тако до конца, служащи темь Господу нашему Иисусу Христу, божественаа двоащи алилугиа въ славу Святыа Троица» (л. 58). Однако, одобрив практику пения сугубой аллилуйи, он промолчал об оппонентах преподобного. Святитель Евфимий наверняка не понаслышке знал противников Евфросина, в том числе и троеженца Иова, которого упоминает преподобный, и, как нам кажется, не случайно: преподобный знал ревность Евфимия о чистоте семейного целомудрия и его борьбу против незаконных браков и блуда[311]. Но, несмотря на это, владыка называет Иова в своем послании «клевретом» (то есть товарищем, соработником) Евфросина. И вероятнее всего, не без умысла. В послании бросается в глаза слоговой ассонанс: «тоя *клев*еты... *клев*рета твоего» (л. 57 об.). Можно даже предположить, что Евфимий употребил здесь иное наименование Иова, а этот красивый ассонанс – плод творчества автора первоначальной редакции. Заметим, однако, в противовес нашему предположению, что ни один из исследователей «Жития» не сомневался в подлинности обоих посланий – как Евфросина, так и Евфимия, о чем нами уже было сказано в главе II наст. исследования.

Ясно одно: владыка Евфимий не желал вмешиваться в богословский спор и показывать свою «грубость» (л. 58), как объяснил он сам. По нашему же мнению, он скорее не хотел портить тем самым отношения с одной из споривших сторон. Это миролюбие святителя можно объяснить либо нежеланием осложнять и без того сложные отношения Новгородской кафедры с псковскими соборами, либо желанием остаться после своей смерти у всех в доброй памяти. Последнее предположение наиболее вероятно. Во-первых, «Житие святителя Евфимия» свидетельствует о том, что владыка, предчувствуя свою близкую кончину, пытался примириться со всеми[312], даже если его фактической вины не наблюдалось, как это было, например, с требованием митрополита Ионы[313]. Во-вторых, в последнее посещение Пскова псковичи оказали святителю Евфимию «великую честь»[314], и ему хотелось сохранить эту добрую память о себе, не встревая в местные раздоры, тем более что он в них мало что понимал.

То разногласие, которое наблюдается в Первоначальной, а за ней и в Васильевской редакциях, где говорится о существовании пяти псковских соборов («Млъвяще пятма собором церковным, иже есть во граде» (л. 17)), в то время как пятый собор был формально признан лишь через 4 года после смерти владыки Евфимия в 1462 г., блестяще разрешил В.О. Ключевский[315]. Он предположил, что пятый собор начал слагаться при построенной в 1442 г. церкви Похвалы Богородицы еще до споров. Здесь вполне уместно привести летописные сведения о том, что во время последнего посещения Пскова святителем Евфимием по ходатайству псковского князя и посадников, он благословил построить в Пскове еще несколько храмов[316]. К этому же ходатайству, нам кажется, можно отнести вопрошание псковских «невкупных попов» об официальной организации пятого собора, на что также, вероятно, было получено благословение архиерея, после которого собор начал действовать уже как церковная корпорация, прежде чем псковское вече признало его существование. Н.И. Серебрянский же относит это несогласование к плохому знанию автором «Жития» псковских событий того времени[317]. Таким образом, можно заключить, что споры из-за аллилуйи происходили в Пскове в конце 50-х гг. XV столетия (1457–1458 гг.). Интересно, что именно в этот год (1458) был засвидетельствован факт мироточения Цареградской иконы, находящейся в обители Евфросина – икона плакала. Причем сообщения о плачу-

щих слезами и кровью богородичных иконах особенно часты в псковских летописях именно в XV в. Так в 1420 году – «в Чирсках» и «на Камне на Ожере», в 1425 (или 1426) году – «за Коложею на каменном озере», в 1455 году – в Зряковичах[318].

Говоря об участниках спора, скажем несколько слов о главном зачинщике споров распопе Иове. Согласно Первоначальной редакции, Иов выделялся среди псковского духовенства своим разумом и мудростью, способностью толковать «всякого писаниа Ветхаго и Новаго Завеета; таже и извыче много повествовати и многу протолкуа силу книжную» (л. 14). Простой люд, священники и весь церковный клир приходили к нему «вопрашатися от него о всяком писании неразрешенем, и о церковном устроении, купно же о законных вещех» (л. 14). Поэтому в народе его прозвали философом и столпом церковным. Его влияние на церковную жизнь Псковской республики было велико, о чем свидетельствует Первоначальная редакция «Жития»: «Овех судии, а овех осужааи и инех учаи, и овех наказуа, и друзем законы полагая, а друзем заповеди, и священником чинъ уставляа и санове церковнеи службе, яко изящен вещем; купно же и черноризцемь бяше законодавець, не токмо бо въ граде учаше, но и окрестъ града, пачеже и в далнеи пустынях пребывающая, и о тех въпрашая и опытуя чину их и пребываниа их и какова коих исправлениа или несправлениа, или по плоти живущая, или по духу, единако бо на них глъчюще и ропщуще, яко на плотяных, такоже паче и на духовных, яко не на имущих исправлена искуса житию» (л. 15 об.–16).

Он фактически и затеял спор в середине XV в., «услышавъ слух, поведаше бо ся ему от некоих о святемь Ефросиме, яко живяи в пустыни онъ сии черноризець, тои устави собе самогласенъ обычаи в монастыри своем, дважды глаголаше пресвятая алилугиа» (16). Однако церковно-общественная активность Иова началась ранее возобновления споров об аллилуйе. Он еще в 1422 или 1425 году, будучи молодым священником, ездил посланником к митрополиту Фотию. Представители псковского духовенства написали жалобу митрополиту, в котором рассказывали о притеснениях светских властей. Это послание и возил Иов в Москву. В ответной грамоте московского митрополита псковичам говорится: «Что есте вы, господни священници и игумены и попы и диаконы, писали ко мне с своим священником попом Иевом»[319], а в послесловии ответной грамоты сразу же за указанием даты и места ее

составления Фотий добавил: «...да и о сем же еще слышал от попа Иева...»[320]. К предположению о том, что это именно тот Иов, который упоминается в первоначальной редакции жития, склоняется В.О. Ключевский[321], а также Е.Е. Голубинский, но не без сомнений о слишком долгой жизни Иова[322]. Приведем свои доводы. Во-первых, нам кажется, что ничего нереального в таком долголетии нет, если предположить, что Иову на момент смерти Евфросина (которому исполнилось 95!) было самое меньшее – около 80 лет. Во-вторых, если бы было два Иова, которые так активно участвовали в общественной жизни Пскова, то непременно, чтобы избежать путаницы, это было бы отражено в исследуемом памятнике. Автор не мог допустить неопределенности в описании главного противника Евфросина, ведь читатель мог ошибиться, и тогда яркость и убедительность доказательств, а также полемический характер произведения свелись бы на нет. В-третьих, он был хорошо известен Евфросину, что видно из той характеристики, которую преподобный дал Иову в своем ответе к пришедшим из Пскова обличителям: «Несть сеи столпъ, содръжащеи благочестие, но столпъ есть отныне уже смрада и гноа студнаго, понеже бо яве паче съдръжит много гнусъ любодеиства, злосмрадиа, того бо ради и свет оставль божественаго служениа, и от Церкви Христовы самъ отторжеся, и священиа отпаднувъ, и тму паче света възлюби, три жены поят и к мотыле прилежа» (39). Это знание Евфросином основных событий личной жизни Иова отрицает факт существования в Пскове тезки нареченного Столпа.

Кроме участия Иова в посольстве к митрополиту Фотию в 20-е гг. XV столетия, он, вероятно, был главным зачинщиком псковского собора 1469 г., когда «священики, пять соборов, и посадники псковъския, и вси мужи псковичи отлучися от службы святых священных таин вдовых попов по правиломъ святых отець»[323]. Судя по той характеристике, которая дана Иову в Первоначальной редакции, и даже делая скидку на предвзятое отношение автора к распопу, тот не мог пройти мимо этого нарушения, оставив его незамеченным. Себя-то он отлучил сам, и наверняка с большим пафосом, показав всем, как он блюдет церковные каноны, а вот другие, несмотря на второбрачие, продолжали служить и пользоваться теми благами, которых Иов уже был лишен.

Узнав «от некоих о святемь Ефросиме, яко живяи в пустыни онъ сии черноризець, тои устави собе самогласенъ обычаи

в монастыри своем, дважды глаголаше пресвятая алилугиа» (л. 16), Иов, прежде всего, сообщает об этом высшему органу церковного управления в Пскове – соборам. Он начал этот спор, как нам кажется, по двум причинам. Первая из них – это падение собственного авторитета среди псковичей, вероятно, из-за третьей женитьбы. Об этом говорит следующий факт. Согласно Первоначальной редакции, после выступления Иова на соборе «мало чяди от священникъ, неции клеветари приступиша к Иеву въ единомыслие, таже и от дьяконъ не мнози суще, сице же и от народа мало восташа» (л. 18 об.). Тогда Иов, не надеясь на поддержку соборных людей, пошел проповедовать в народ на «тръжища и сонмища, таже и позорища, купно же и по беседамь седалищным сице паки и по пировным вечерям» (л. 42 об.).

Второй причиной, побудившей Иова начать спор, явилась возраставшая популярность преподобного Евфросина и его монастыря, о чем говорят слова самого Иова о Евфросине: «Чающе его, яко человека Божиа, наипаче паче же яко ангела помышляете за премногое ему воздръжание и труды пустынныа и правила ради церковнаго, егоже добрым чином исправляет в монастыре своем, по уставу дрьжаще скытскому, купно же и за вышемерное житие его человеческа естества» (л. 17). О популярности монастыря преподобного среди псковичей говорит и то, что слух о нем дошел до Новгорода. Оттуда приходил к Евфросину священник, «хотя съглядати обычаи преподобнаго и увидети обихода монастырьского, купноже и на труды его вняти хотя, таже и о правиле церковнем паче слуха видениемь хотяше известити собе. Сице же сна смысливъ на искусъ собе и ползы ради душевныа, бе бо мняися, яко самъ трудолюбець есть и духовенъ подвижникъ, кичаися в себе, и сего ради прииде к святому, яко слышалъ бе о немъ дивная и преславная» (л. 97–97 об.).

Хоть многие из соборных людей не поддержали Иова в его нападках на преподобного, однако заявка о несоблюдении утвердившегося единого обычая «по мирскым церквам и монастырскым, пресвятаа троити алилугиа» (л. 16) была сделана. Ее необходимо было проверить и предупредить или вразумить нарушающего эти псковские церковные обычаи, тем более если они были утверждены письменно (см. выше). Иов предлагал собору применить жесткие меры по отношению к преподобному: «Лепо нам во едино събратися на испытание и истязание чрьноризцу оному, и како намъ отвещает и что

възглаголеть» (л. 18), т. е. чтобы Евфросин был призван на собор, где должен был выступить в роли подсудимого. Однако отцы собора отказались от этого крайнего шага, чтобы не огорчать всеми уважаемого старца. Для этих целей была отправлена в монастырь к святому делегация, состоящая из соборного духовенства.

Эта делегация состояла из бывшего диакона Филиппа, сторонника Иова, и некоего священника от соборного духовенства. Автор первоначальной редакции представляет события таким образом, будто вся инициатива исходила от Иова. Нам представляется это не совсем верным. Во-первых, как мы уже сказали, Иов требовал более жестких мер по отношению к старцу, нарушающему установленные соборами церковные порядки, а во-вторых, сами посланцы предупреждают Евфросина о дарованных им соборами полномочиях «вязать и решить»: «Мы же ныне наказуемь недостаток разума твоего и промысла и зело щадимь седины старости твоеа, да не когда паче до конца востанут на тя вси събори наши церковнии, с ними же купно и все елико множество народа христолюбиваго града Пскова» (л. 25 об.).

Пришедшие к Евфросину не сразу смогли начать обвинять и учить, видя перед собой благообразного старца, исповедующего им свое недостоинство, а также столь гостеприимно принявшего их в своем монастыре: «Благослови их; и повеле келарю учредите трапезу, якоже лепо есть, да ядят и пьют от брашна монастырьскаго и по причащении трапезе, пришед, беседуют ко старцю» (л. 23). Из того, как дальше развивались события, видно, что вразумить преподобного Евфросина пришедшим гостям не удалось. Он отказался следовать общепринятому в Пскове обычаю.

Иов знал, что преподобный «силенъ книгами и мнози божественыа глубины и недоведомых и доведомых вещеи и утаемыа таины откровениемь ему Святаго Духа глубоку премудрость въ устех своих носить» (л. 22–22 об.), поэтому он пишет послание святому, с одной стороны, не доверяя посланникам, а с другой – предвидя упорство преподобного. Это послание было написано довольно грубо, судя по реакции на него Евфросина, и скорее не пыталось доказать правильность троения, а обличало упрямство и обвиняло в ереси. С этой «епистольи» начинается литературная история псковских споров.

После прочтения послания от Иова Евфросин сказал в его адрес немало суровых слов, от которых стало не по себе даже

пришедшим (Унд. 306, л. 39). Хотя спор ни к чему и не привел и Евфросин заключил его словами «ни мне умалити, ни вам умножити» славы Божества не удастся, «но яко есть, тако и будет», все же он в ответ написал «Послание к троицкому духовенству». Послание это сохранилось как приложение к Первоначальной редакции «Жития». Здесь крайне мало говорится об аллилуйе: это ряд богословских размышлений и упреков, вызванных дошедшими до Евфросина слухами о порицании, какому он подвергается в Пскове. Во всяком случае, это первый дошедший до нас памятник литературной полемики по вопросу об аллилуйе (Унд. 306, л. 112–117 об.). По этому посланию можно составить понятие о приемах богословского изложения того века. Однако, к сожалению, послание в имеющейся рукописи не дописано.

Резкие выражения, обличающие низкую нравственность псковского священства, настроили против Евфросина тех многих, которые сначала лояльно относились к преподобному. Иов сумел в течение некоторого времени настроить против Евфросина «множество народа»: «Человекъ единъ разврати сердца селика народа и помрачи помысления их» (л. 43). О плачевных результатах этой пропаганды для Евфросина и его монастыря уже было сказано.

Поддерживая и утешая свою братию примерами из жизни Господа Иисуса Христа, святых апостолов и мучеников, преподобный Евфросин пытался, с одной стороны, уладить конфликт, а с другой – оправдать себя. Он пишет послание к владыке Евфимию с просьбой рассудить «прю межоусобную». Однако, как мы уже знаем, какого-то решения от архиепископа Евфимия получено не было, и обе стороны остались при своих прежних взглядах. Спор более не возобновлялся, а церковная полемика середины XV столетия кончилась тем, чем, к сожалению, так легко и часто кончается любое несогласие: с одной стороны – обличением в ереси и различными хулами, с другой – более достойно, скорбью преподобного о неразрешенном вопросе. «Виде же убо собя святы Ефросим, яко никто же по нем оплъчается оружиемъ слова на помощь ему противу оплъчениа Иевля на възражение хулных стрелъ» (л. 59 об.), возложил печаль свою на Бога «и до исхода душа своеа, егда хождаше или седяше или рукоделию прилежаще или почиваше или в год молитвы и пениа и бдениа, единако слицаше и стеняше сердцемъ и хлипаше душею о искомои вещи и зело сетоваше пред Богом умною съвестию, и

болезнь на болезнь прилагающе от печали дряхлость старости своеи» (л. 62 об.–63).

Кроме того, полемическая переписка шла между сторонниками Евфросина и Иова. Из нее сохранился один любопытный памятник – это «Послание к иноку Афанасию, ктитору общежительной лавры святого Николы», неизвестного автора стороннику Евфросина. «Послание» намекает на спор Евфросина с Иовом как на недавнее событие, хотя до нас оно дошло лишь в списке середины XVI в. В конце «Послания», ссылаясь на известное послание Фотия к псковскому духовенству об аллилуйе, автор говорит: «Подобало тебе, отче, послушать митрополита киевского и московского Фотия, который писал к нам в дом Святой Троицы в Псков»[324]. Если бы во главе этого послания не стояло имя Афанасия, можно было бы подумать, что оно написано в ответ на «Послание к троицкому духовенству» Евфросина, настолько мысли Евфросина схожи с аргументами Афанасия. Эти споры середины XV в. закончились с явным преимуществом сторонников Иова и, соответственно, троения аллилуйи.

Но повторимся еще раз: в посланиях к троицкому духовенству и архиепископу Евфимию Евфросин не агитирует за свой способ пения аллилуйи, а лишь оправдывает его, желая смыть с себя наименование «еретик». Своих оппонентов он обвинял лишь в несогласии с практикой Вселенской Церкви, «от тоя бо на вся страны пролиася благодатныи свет всему миру» (л. 40). Хотелось отметить и то, что если преподобный Евфросин и имел неправильное отношение к обрядам как человек своего времени и признавал за сугубой аллилуйей догматическое значение (хотя факты, рассмотренные выше, говорят об обратном), то он имел правильное отношение к самим церковным догматам: по его убеждению, то, что «не писмена есть достоверно от святых отець, ниже явленна таина еа от пророкъ» (л. 40 об.), так и должно было остаться тайной и не может быть объяснено простым человеческим разумом. Иначе смотрели на это как сторонники Иова, так и последователи Евфросина последующих поколений (в частности, автор первоначальной редакции). Сам Евфросин, однако, предостерегал от подобного рода умствований (Унд. 306, л. 40–40 об.).

Еще один важный вывод, который просматривается в сочинении первого биографа, состоит в том, что защита сугубой аллилуйи в жизни Евфросина не имела такого значения,

как представлено в «Житии». Это подтверждается как временем споров – около двух лет, так и сочинениями преподобного, о которых было сказано выше. Повторимся лишь в том, что нигде преподобный не указывает на сугубую аллилуйю как на догмат, нигде не говорит о трегубой аллилуйе как о ереси, а в своих самых значительных сочинениях (таких как «Устав» и «Духовное завещание») вообще о ней умалчивает, говоря лишь о том, чему в действительности была посвящена его собственная жизнь – стремлению к идеалам монашества.

2.5. Споры конца XV столетия

Последний всплеск споров об аллилуйе в конце XV в. был вызван смертью двух главных оппонентов – Иова и Евфросина. Согласно Первоначальной редакции, Евфросин преставился «лехко и дивно» (л. 71 об.) в 1481 году. Его противник Иов вскоре после случившегося «тоже мало нечто время мимогрядеши... в неисцеленъ недуг впаде и начат болети нечеловеческы» (л. 72). Видя беду, Иов постригся. Но и в монашеской мантии, и на смертном одре он не захотел примириться с последователями Евфросина и тем самым признать свою неправоту в притеснениях, которые творил старцу. Так, «пребысть же убо Иевъ Столпъ два лета въ злолютои горести мучениа недуга того и тако потом нелепо умре...» (л. 84).

Именно эти две смерти – «лехкая и дивная» и «нелепая» – вновь вызвали споры об аллилуйе в конце XV в. Автор Первоначальной редакции «Жития» яркими чертами рисует эту богословскую смуту: «Углубися разногласиа сице: ови бо дважды поаху пресвятую песнь божественыа алилугиа, друзем же трижда пресвятую песнь божественыа алилугиа поющим... тяшкою бурею на два чина разтръгшеся, прею разглася разделишася: двоащеи святая алилугиа ти зазирают со укоризною на троащих святаа алилугиа, ти такоже разизаютъ сицевою же укоризною млъвяще на двоящих святая алилугиа. Двоащеи святую и неразлучную бесмертную алилугиа песнь – ти троящим поноцают, глаголюще, яко запеншимся ересью и отпадше от высоты благочестьа, въ глубину на стремлину нечестиа отриновени быша. А троащеи святую и животворящую присноживотныа и неразлучныа алилугиа песнь – ти елма такоже: равнокорным нечестием такоже понашають им и съкрушають их досадами, яко повиненъ нечестию и в сущеи ереси» (л. 10–10 об.).

После смерти Евфросина первый списатель «Жития» довольно неопределенно высказался о том, сколько времени прошло с момента смерти до начала болезни Иова: «Тоже мало нечто время мимогрядеши» (л. 72). Однако время от начала его болезни до смерти указал точно: «Пребысть же убо Иевъ Столпъ два лета въ злолютои горести мучениа недуга того и тако потом нелепо умре» (л. 84). Для автора Первоначальной редакции промежуток времени, обозначенный как «мало... время», все же меньше, чем промежуток в два года (если учитывать при этом знание им первого временного отрезка). В противном случае он не стал бы уточнять двухлетний интервал, ограничившись таким же неопределенным обозначением. Таким образом, можно предположить, что после смерти Евфросина Иов прожил всего три-четыре года, скончавшись около 1485 г. Это подтверждает уже названную выше датировку споров и появление изучаемого памятника литературы.

Первый биограф Евфросина, как уже было отмечено, попытался изменить мнение псковского общества конца XV столетия о распопе Иове. И в целом, как нам кажется, в противоположность мнению В.О. Ключевского, писателю это удалось. Ученый считает, что из пылкой речи первого биографа образ Иова до конца не просматривается, фигура Иова приобретает даже «грандиозные очертания, как это часто делает полумрак с самыми обыкновенными предметами»[325]. Но о том, что Иова стали воспринимать именно в неблаговидном ключе Первоначальной редакции, свидетельствует «Послание Корнилия инока Снетныя горы к сыну его попу Ивану, хотящу второму браку сочтатися» – памятник древнерусской литературы XVI столетия[326]. В этом «Послании» поп Иван предстает человеком, выделяющимся среди псковского духовенства как почтенным положением, так и незаурядным умом (подобно Иову). Инок Корнилий, чтобы удержать Ивана от необдуманного поступка для большей убедительности приводит в пример повесть («вероятно хорошо известную Ивану», – предполагает Н.И. Серебрянский[327]) о неком священнике, представляющую собой частью буквальные выписки, частью перифраз рассказа из «Жития Евфросина» о распопе Иове. Причем, согласно «Посланию», Корнилий видит в печальной участи, постигшей Иова, лишь наказание за двоеженство и отказ от священного сана, несмотря даже на уважение и почет, которыми он пользовался и после случившегося.

2.6. Взгляд автора Первоначальной редакции «Жития Евфросина» на сугубую аллилуйю

Скажем кратко и о понимании сугубой аллилуйи самим автором Первоначальной редакции «Жития Евфросина». Автор Первоначальной редакции относил этот вопрос к области христианской догматики и видел в числе произносимых слов «аллилуйя» отражение важнейших положений христианства: веры в богочеловеческую природу Господа Иисуса Христа и веры в Троичность Бога. Автор считал невозможным рационально осмыслить «тайну» и «немеримую глубину... пресвятыя аллилугиа» (л. 86 об.). Разрешение этой чрезвычайно занимавшей первого биографа проблемы он получил в видении Богородицы и преподобных отцов Евфросина и Серапиона. Явившись, Богородица сообщает ему, что в значении слова «аллилуйя» заключена «тайна въскресениа Христова», поэтому пением сугубой аллилуйи христиане исповедуют богочеловеческую природу Христа: «Яко въскресе Христос и паки въскресе Бог» (103). Если понимать эту богословскую сентенцию в том смысле, что раздельно каждой из двух природ Христа приписывается смерть и воскресение, то это противоречит точке зрения православной догматики, которая не только не разделяет две природы, но и говорит об их неслитности, неизменности, нераздельности и неразлучности («ἀσυγχύτως», «ἀτρέπτως», «ἀδιαιρέτως», «ἀχωρίστως»)[328].

Далее излагаются догматически еще более несообразные рассуждения о трижды повторяемом славословии: «Аллилуйя, аллилуйя, слава Тебе, Боже». Каждое из славословий обращено по отдельности к Богу Отцу, Богу Сыну и Святому Духу. При обращении с сугубой аллилуйей к Богу Отцу прославляется Его «воскресение» (не отделяемое от воскресения Христа) в двух природах – божественной и человеческой: «Въскресе, въскресе в Божестве и человечестве, и слава Ему, яко Отець Вседержитель есть Бог, не отступен Божеством Своим Единочадаго Слова Сына Своего Христа» (л. 103). Второе славословие обращено к Богу Сыну и прославляет Его воскресение как Бога и Человека: «Един Сын в Пресвятей Троице истинен Бог славится удвоением божественаго алилугиа яко Бог и человек» (л. 104). Третье славословие обращено к Святому Духу и также прославляет Его воскресение вместе с Христом: «Въскресе, въскресе, слава Ему, яко неразлучное действо всынение Святаго Духа Христе въскресе, въскресе Бог и Человек» (л. 104). Ав-

тор стремился придать слову «аллилуйя» отсутствующее у него значение «воскресения» и тем самым пришел к представлению о слиянии трех лиц Троицы в событиях смерти и воскресения Иисуса Христа, что уже совсем отходит от того представления, которое имел о пении сугубой аллилуйи Евфросин.

Автор «Повести о сугубой аллилуии» не был одинок в стремлении увязать проблему пения аллилуйи с догматом о Святой Троице. О тождественности их содержания писал автор «Послания господину Афанасию...»: «Почудишася многи твоему дерзновению, понеже дерзнул если нагло о сем и о друзем писати... глаголю о Святей Троицы, сиречь о аллилуиа... Апостол глаголет: в последняа дни отступят неции от веры, никим же нудими, о Пресвятей Троицы, еже есть о аллилуйи»[329]. Стремление трактовать вопрос о пении аллилуйи в рамках учения о Святой Троице представляется для конца XV – начала XVI в. закономерным. Исследователи отмечали связь полемики о сугубой аллилуйе с борьбой против ереси жидовствующих, отрицавших троичность Бога[330]. По-видимому, неслучайным является тот факт, что главный противник «жидовствующих» архиепископ Новгородский Геннадий интересовался полемикой о пении аллилуйи. Н. И. Серебрянский предполагал, что Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» могла быть составлена в ответ на послание Дмитрия Грека[331].

Делая вывод из вышесказанного, заключим, что рассуждения о смысле аллилуйи первого биографа Евфросина смутны и неуверенны. То он цитирует Евфросина с его пониманием сугубости как прославления догмата о воплощении Христа и Его богочеловечества, то он рассказывает о явлении ему во сне Богородицы и того же Евфросина, но уже с другим объяснением сугубости как прославления воскресения Христова и Триединого Бога, и даже Второго пришествия: «Въскресни Боже, суди земли, да въскреснеть Богъ и разыдутся врази его. И сиа вся съврьшишася и в конець прииде въ среду божественаго алилугиа. Алилугие двоитися, тъ есть искомое таины явление, въскресе Христосъ по стра⟨да⟩нии своемъ, въскресе Богъ, яко человекъ Христос. И темъ прославися и присно въцарися на небеси и на земли Единосущная Троица» (л. 105). Автор словно хочет предугадать и удовлетворить все пожелания или недовольства, которые могут появиться у читающих его толкования сугубости и ее тройное повторение. Скажем еще раз, что автору не так важен был смысл аллилуйи, как доказательство праведности Евфросина. Это еще

раз подтверждает ту мысль, что автор писал «Житие», а не «Повесть об аллилуйе», как предполагает В.И. Охотникова. Целью же автора было добиться признания неерстичества Евфросина псковским обществом.

§ 3. Первоначальная редакция «Жития Евфросина Псковского» в XVI столетии

Во второй половине – конце XV в. создаются жития, которые могут быть охарактеризованы как «легендарные жития». В их основе «лежат близкие к устному народному творчеству легенды и предания. В этих житиях мы видим нарушения не только формальных принципов построения произведений этого жанра, но и противоречия житийным канонам в изображении героя и в языке произведения»[332]. К этому виду житийных памятников относятся «Житие Михаила Клопского»[333] (конец 70-х гг. XV в.), «Житие Петра, царевича Ордынского»[334] (вторая половина – конец XV в.), «Житие Иоанна Новгородского»[335] (конец 70-х – 80-е гг. XV в.), «Жития Михаила Черниговского»[336] (Чудовская редакция, наиболее интересная по своим сюжетным мотивам, – конец XV века), «Житие Никиты Столпника»[337] (XV в.), а также «Повесть о Петре и Февронии»[338] (XV в.) и «Записка Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского» (1477–1478 г.)[339]. «Житие Евфросина Псковского» также можно с уверенностью отнести к этой группе произведений, исходя из сделанных выводов в предыдущих главах настоящего исследования. Та закономерность, которая наблюдается во времени их возникновения, увеличивает вероятность нашего предположения и о времени возникновения «Жития Евфросина».

Некоторые из этих памятников в целом еще довольно строго выдержаны в житийно-риторических традициях, и лишь отдельные их элементы выделяются сюжетным характером, как например, «Житие Иоанна Новгородского» или «Житие Никиты Столпника». Для других же сюжетность – это уже самодовлеющая величина, а житийно-риторические черты – второстепенные элементы, как в «Житии Михаила Клопского» или «Повести о Петре и Февронии».

Эти памятники сюжетного повествования представляли собой необычное явление на общем фоне развития агиографического жанра того времени. Эти оригинальные черты во многом определили судьбу этих памятников в XVI столетии,

как и развитие всего этого (беллетристического) направления в древнерусской литературе.

В письменности XVI в. жития занимают очень важное место, однако стремление устранить все живые и непривычные ситуации в них, подогнать их под прежний сюжетный канон, унифицировать характерно для официозных агиографов этого времени, создателей макарьевских «Великих Миней Четьих». Такую позицию создателей «Великих Миней» можно объяснить не их эстетическим идеалом, а идеологическими явлениями более широкого характера[340]. Безусловно, что определенные сюжетные схемы были свойственны всем житиям. Закрепление «Великими Минеями» традиций мешало развитию этих схем, но не самому их существованию. Исключая или тщательно переделывая русские жития XV в., напоминающие беллетристику своим сюжетным построением или повествовательными приемами, создатели «Великих Миней» отнюдь не позволяли себе таких вольностей по отношению к более древним и особенно переводным житиям. В то же время вне «Великих Миней Четьих» в рукописях XVI в. продолжали переписываться недавние по времени русские жития беллетристического характера. Древнейшие известные нам списки «Жития Петра Ордынского» – XVI века[341], в традиции того же времени, связанной с именем известного публициста Ермолая Еразма; дошла до нас и «Повесть о Петре и Февронии»[342]; тогда же (в 30-е гг. XVI в.) было переписано и «Житие Евфросина Псковского», согласно палеографическому исследованию изучаемой рукописи (см. выше).

3.1. Отношение к сугубой аллилуйе в начале XVI века

Вероятно, «Житие» было востребовано, т. к. спор об аллилуйе не смолк и в начале XVI в. Так, объяснение послания Дмитрия Грека о трегубой аллилуйе («Велел ты мне, господин, отписать к тебе о трегубном аллилуия...»[343]) переписывалось уже с заглавием «О трегубной аллилуиа от книги Феодора Эдесскаго»[344]. И если в XV в. в распространении обычая двоения троегласники винили греков, то в XVI в. двоегласники упрекали троителей в подражании «латинам». Об актуальности споров об аллилуйе в начале XVI века свидетельствуют и высказывания Максима Грека (ок. 1470–1556). В своем произведении «Словцо к смеющим трищи глаголати аллилуиа чрез предания церковного, а четвертое слава тебе, Боже» (начало:

«Предание апостольское и отечьское изначала прияхом, равне списаным преданым нам православным догматом...»)[345] ученый монах отдает решительное предпочтение сугубой аллилуйе, называя ее «древним преданием», трегубую же аллилуйю осуждает как свойственную католическому богослужению.

В этот период многие в Пскове и Новгороде пересмотрели свое отношение к сугубой аллилуйе. На этом сказалось, кроме авторитета самого Евфросина, высказывания таких богословов, как Максим Грек, и отношение к ней таких борцов с ересями, как архиепископ Геннадий, который не считал за ересь ни одну из двух практик[346]. После 13 января 1510 года, когда Псков потерял свою независимость, Василий III переселил в Москву 300 знатных псковских семей, заменив их московской знатью, что также способствовало распространению в большей степени практики пения сугубой аллилуйи, нежели почитанию преподобного Евфросина, которое только начиналось в обители преподобного и не успело еще широко распространиться в Псковской земле. Известно, что великий князь Василий Иванович (ум. 1533) на смертном одре пел сугубую аллилуйю[347]. К середине XVI в. «троегласники не представляли собой привилегированного класса по своему церковному или общественному положению»[348], большинство храмов Русской Церкви двоили аллилуйю. С такой повсеместной распространенностью сугубой аллилуйи стали забываться как сами споры, так и их участники. И это вполне объяснимо: потребность в защите той или другой практики отпала, а значит, отпала и необходимость в тех, кто эту защиту представлял и на чьем авторитете она держалась.

3.2. Макарьевские соборы и вопрос о прославлении Евфросина Псковского

Память о Евфросине и псковских спорах стала постепенно приходить в забвение. Об этом свидетельствует следующий факт. Первый Макарьевский собор по канонизации русских святых, состоявшийся в 1547 г., прославил 9 имен, с указанием места празднования (местночтимые), и от 11 до 14 – общецерковных святых, которым «пети и праздновати повсюду»[349]. Результаты собора, возможно, были обусловлены теми материалами, которые были в наличии у митрополита Макария, а конкретнее – «теми трудами святителя по собиранию духовной письменности, которые начал он еще в Новгороде»[350]. В. П. Ва-

сильев отметил, что две третьих из числа прославленных святых являются либо святыми Новгородского края, либо святыми, к которым владыка Макарий «питал личное усердие»[351]. Среди этих святых были и те, кто подвизался и скончался уже после Евфросина, например, преподобный Александр Свирский (ум. 1533).

Известно, что после окончания собора 1547 г. была отправлена грамота о соборном уложении с просьбой царя Ивана Васильевича ко всем святителям земли Русской «известно пытати и обыскивати о великих новых чудотворцах», в которой указывалось: «...а сее бы естя грамоты посылали, списывая с грамоты, по всем градом и волостем, не издержав ни часу, слово в слово»[352]. Нет сомнений, что один из списков этой грамоты был доставлен и в монастырь преподобного Евфросина. Братья монастыря во главе с игуменом «Феодосием, и смиреным Киприяном, и инеми старцы, ижа многа лета имущим в монастыри том» (Син. 634, л. 31) озаботились составлением нового жития преподобного, которое должно было соответствовать новейшим требованиям московского митрополичьего двора. Никто из братии монастыря не брался за такую, с одной стороны, важную и ответственную, а с другой – довольно срочную работу, понимая, что сделать можно либо быстро, либо хорошо.

В научной литературе не выяснен вопрос, как много времени тратили авторы житий для их написания. Видимо, это зависело от многих причин: личных качеств автора, от достоинства материалов, которые он имел под руками, от задач, которые ставились при обработке этих материалов, и т. п. Например, Епифаний Премудрый посвятил одной лишь подготовительной работе к написанию «Жития преподобного Сергия Радонежского» двадцать лет, как сам он пишет в предисловии к житию[353]. Опытнейший биограф Пахомий Серб посвятил написанию «Жития святителя Алексия» пять лет, учитывая то, что он использовал в своей работе труд предыдущего списателя – епископа Пермского Пахомия[354]. Таким образом, боясь возложить на себя столь великую ответственность, братья монастыря выполнение этого важного дела поручили уже известному псковскому агиографу пресвитеру Василию. Он, можно предположить, тоже вряд ли бы согласился на этот труд, если бы не сочинение первого биографа.

Таким образом, следующим упоминанием Первоначальной редакции «Жития» в XVI в. мы обязаны пресвитеру Васи-

лию. В середине этого столетия псковский агиограф использовал неизвестную нам рукопись Первоначальной редакции «Жития» для написания своей (второй) редакции памятника, упоминая ее в своем предисловии: «И всячески преписати попекийся, елико постигну, еже о нем (Евфросине. – *М. П.*) прежде нас написана быша труды его, и хожение, и чюдодействие некоим списателем, о имени его писание не изъяви» (Син. 634, л. 30–30 об.).

Василий, достаточно хорошо знакомый с лучшими образцами агиографической литературы, очень быстро написал свою редакцию «Жития». По мнению Н. И. Серебрянского, его работа длилась около года[355]. Такую скорость лишь отчасти можно объяснить тем, что почти весь труд своего предшественника Василий удерживает в своей редакции, частью дословно, частью пересказывая своими словами. Увлекшись работой, Василий написал еще и канон преподобному Евфросину. Хотя последнего вовсе не требовалось, т. к. почитание святого началось еще с начала XVI столетия, тогда же по повелению архиепископа Геннадия была сочинена и служба преподобному Евфросину[356]. Предположительно, что и канон, как и житие, не был целиком написан Василием, а был во многом заимствован из предыдущего труда[357].

О том, как работал Василий, составляя новые жития, было сказано выше. Здесь отметим лишь, что его труд является надежным материалом для проверки наших заключений о беллетристических элементах в житийном тексте «Жития Евфросина». Сопоставление Васильевской редакции с Первоначальной редакцией «Жития» показывает, чтó в житийных произведениях казалось такому ригористу агиографического жанра, как Василий-Варлаам, не соответствующим житийным трафаретам. Многое из того, что охарактеризовано выше как сюжетные элементы «Жития», перерабатывалось и обесцвечивалось им. Вся первоначальная эмоциональность, напряженность эпизодов под пером Василия исчезает. Пересказ становится сух, зато он более точно отвечает тем задачам жития святого, которые ставились перед агиографами XVI века[358]. Второй списатель дал вторую жизнь Первоначальной редакции, превратив ее в типичный пример древнерусского жития, несколько изменив порядок следования событий и дополнив их, за что и был подвергнут справедливой критике (см. выше).

Первоначальная редакция явилась источником вдохновения для Васильевской редакции, а та, в свою очередь, стала об-

разцом для составления жития князя Андрея, в иночестве Иоасафа Каменского, где предисловие и похвальное слово буквально переписаны из Васильевской редакции «Жития Евфросина», даже с сохранением выражений, не относящихся к Иоасафу («Ты недоведоней тайне столпа философа, мнением превозносящагося, посрамил еси»[359]), и повлияла на биографа Симона Воломского[360]. Влияние «Жития Евфросина» можно проследить и в послании «Корнилия, инока Снетныя горы, к сыну его, попу Ивану, хотящу второму браку сочтатися»[361], и в «житии преподобного отца нашего Серапиона, иже на реце Толве, псковского чудотворца»[362].

Васильевская редакция «Жития» вошла в состав «Великих Четьих Миней» митрополита Макария под 15 мая. Многие исследователи этой «рукописной энциклопедии древнерусской духовной книжности» в XIX в., находя на ее страницах указ в защиту трегубой аллилуйи, утверждали приверженность митрополита Макария троению[363]. В наше время уже не вызывает сомнений обратный факт, но все же, не вступая в полемику, чтобы не отходить от намеченного плана, мы лишь сошлемся на блестящую, по нашему мнению, работу Ф. Воронина, в которой он обстоятельно разбирает причины появления этого и подобных ему памятников в «Великих Четьих Минеях»[364].

Здесь, казалось бы, необходимо сказать и о том факте, что на следующем Макарьевском соборе 1549 г. Евфросин Псковский был канонизирован. Однако это событие в истории преподобного вызывает сомнение. И вот почему. Коснемся кратко истории вопроса. К сожалению, до сих пор не обнаружены официальные документы деяний собора, где бы значился список канонизированных на нем святых, поэтому их перечень устанавливается гипотетически. В.О. Ключевский опубликовал одну из редакций «Жития митрополита Ионы»[365], так называемую «Особую редакцию». В ее составе находится общий список подвижников благочестия, которым было установлено литургическое празднование при митрополите Макарии (1542–1563). Для реконструкции списка святых, «канонизированных» собором 1549 г., В.О. Ключевский прибег к арифметическим действиям[366]. Из списка «Особой редакции» он удалил тех святых, кто, по его данным, был прославлен на соборе 1547 г. Оставшиеся святые, по выводу В.О. Ключевского, были канонизированы в 1549 г. Но «методические и источниковедческие достоинства такой "духовной арифметики" пред-

ставляются весьма сомнительными. В конце концов, ниоткуда не следует, что празднование этим святым было установлено именно в этом году, как вообще ниоткуда не следует, что для учреждения литургического празднования с середины XVI в. был необходим созыв собора. Однако отечественная историография восприняла этот "список" без должного критического осмысления»[367]. Этим методом пользовались и пользуются большинство ученых-историков[368].

Особого внимания заслуживает исследование современного ученого А. Е. Мусина, который критикует гипотетический метод В. О. Ключевского, основанный на «многих допущениях и не объясняющий некоторых имен». А. Е. Мусин утверждает, что избыточные по сравнению с изначальным списком имена, вероятнее всего, включались в соборное деяние по мере установления им богослужебного празднования или «испытания» жития уже после закрытия собора 1547 г. Включение этих имен в текст соборных деяний объясняется тем, что дальнейшая деятельность в этом направлении понималась как исполнение решений собора.

О факте созыва собора 1549 г. сообщается в 4-й главе «Стоглава». Это, пожалуй, единственный источник, позволяющий реконструировать интересующие нас события. «Семнадцатым годом возраста царского», т. е. 1547 г., датируется поручение великого князя, данное им епископату об «испытании и обыске» новых чудотворцев. Исполнение этого поручения и обусловило созыв собора в 19-й год жизни царя, т. е. в 1549 год. Царская речь ничего не сообщает о каких-либо святых, канонизированных на этом соборе. Собравшись в Москву, архиереи «каноны новых чудотворцев, жития их и чудеса на соборе полагают и свидетельствуют... и предают церквам Божиим пети и славити и праздновати»[369]. Отсюда следует только то, что соборные мероприятия были направлены на исправление противоречий между общецерковной значимостью этих святых и отсутствием общецерковного богослужения в их честь. А. Е. Мусин предлагает отказаться от историографической тенденциозности, предполагающей, что начиная с 1547 г. любое изменение в месяцесловах должно иметь соборную санкцию, а также ему представляется методологически неверным совместный анализ различных видов источников без учета их источниковедческой специфики. Далее по ряду признаков он определяет время установления литургического празднования некоторых святых. Так напри-

мер, память святому Александру Невскому была установлена в 1547–1549 гг., святителям Новгородским Ионе и Евфимию – в 1549–1550 гг., преподобным Авраамию Смоленскому и Евфросину Псковскому – в 1551 году[370].

Е. Е. Голубинский, говоря о соборе 1549 г., допускает неточность в изложении фактов относительно преподобного Евфросина Псковского. Он относит его к числу тех святых, кому впервые установлено празднование на Стоглавом соборе, в отличие от тех святых, кому уже прежде существовало местное почитание[371]. Если следовать градации самого Е. Е. Голубинского, который указывает три класса подвижников, причислявшихся к лику святых: а) местных в теснейшем смысле слова, т. е. те святые, которым назначалось празднование только в самом месте погребения – при монастыре или храме; б) местных в обширнейшем смысле слова, т. е. те святые, которым назначалось празднование в одной, своей, епархии и в) общих или общецерковных, т. е. таких, которым назначалось празднование во всей Русской Церкви[372], – то дособорное почитание преподобного Евфросина можно отнести к первому классу. Об этом свидетельствует благословение архиепископа Геннадия о начале церковного почитания Евфросина: «Архиепископ же повеле игумену Панфилию образ святаго отца на иконе написати и житие изложити» (Син. 634, л. 182 об.). И даже если, как утверждает Голубинский, благословение архиепископа Геннадия – «приписка самого Василия»[373], то все равно можно смело говорить о наличии местного почитания преподобного, исходя из слов первого биографа: «И тако обретен бысть образ святаго въ изразцехъ от иного некоего иконописца же и явленъ бысть Панфилию игумену, темь же и повеленъ бысть прьвое на икону написатися» (л. 89–89 об.). В монастырях почитание подвижников могло начинаться по решению совета монастырских старцев, так, в частности, начиналось почитание митрополита Филиппа в Соловецком монастыре, преподобного Иосифа Волоцкого в его монастыре и др. Затем при наличии уже местного почитания святого подвижника (первым классом, по градации Е. Е. Голубинского) совет старцев представлял дело на утверждение местного епископа[374]. К тому же при установлении местного почитания на рубеже XV–XVI столетий составление жития не было столь обязательным, как это стало позднее[375]. Вслед за Е. Е. Голубинским неправильный вывод по отношению к местному почитанию преподобного делает ми-

трополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий в своем докладе на Поместном соборе 1988 года[376].

В 1551 г. состоялся Стоглавый собор, который масштабностью рассмотренных проблем и своим значением в истории России заметно выделяется среди прочих соборов середины XVI века. Е. Е. Голубинский (вслед за Н. М. Карамзиным) отмечает, что «сколько-нибудь подобного» ему «не бывало ни прежде, ни после» него[377]. Итоговым документом деятельности собора стал свод его постановлений – уложение, или соборная книга, представленная в виде святительских ответов на царские вопросы, – «Стоглав»[378]. На этом соборе царь Иоанн IV в числе прочих вопросов задал отцам собора следующий: «Да о псковском чюдотворце Ефросине, да о смоленском чюдотворце Аврамие на соборе уложити, как им праздновати»[379]. И получил такой ответ: «Праздновати им, как и прочим святым преподобным отцем: пети на вечерне "Блажен муж" и прочая служба по божественному уставу все сполна»[380]. Этот вопрос царя Н. И. Серебрянский объясняет тем, что праздник, установленный на соборе 1549 г. в честь преподобного Евфросина, «не сделался общерусским»[381]. В таком объяснении много непонятного. Во-первых, зачем отцам собора вновь объяснять то, как служить уже прославленному общероссийскому святому, когда это было определено на соборе 1549 г. и можно было сослаться на соборное определение? К тому же сам царь на Стоглаве, говоря о праздновании новым чудотворцам, заявляет о своем знании, как это делать: «Святые имена и обретения честных мощей их... мы же убо *празднуем* и ликовствуем и прославляем *по уставу, якоже предаше нам* (курсив наш. – *М. П.*)»[382]. Во-вторых, почему царь спросил именно об этих двух святых, а не о Ефреме Перекомском, к примеру, или Григории Пельшемском? В-третьих, чтó означает в ответе отцов собора «праздновати... как и прочим святым преподобным отцем»? Этот ответ можно понять так, что до этого момента как Евфросин, так и Авраамий не были в числе «прочих преподобных».

Этот вопрос-ответ «Стоглава» можно объяснить только одним – Евфросин Псковский, впрочем, как и Авраамий Смоленский, были утверждены (прославлены) как всероссийские святые именно на Стоглавом соборе, что, в свою очередь, подтверждает выводы А. Е. Мусина: святые, прославленные при митрополите Макарии, вносились в российский месяцеслов не сразу (на соборах 1547 и 1549 гг.), а постепенно, по мере напи-

сания им службы и их жития. Исходя из такого вывода, можно скорректировать и сроки написания пресвитером Василием своей редакции «Жития» преподобного – не год, как предполагалось, а около четырех лет, что уже более правдоподобно.

§ 4. «Житие Евфросина Псковского» в XVII столетии

4.1. Почитание Евфросина в начале XVII века

До Стоглавого собора 1551 г. основное почитание преподобного Евфросина, в том числе и богослужебное, продолжало сосредотачиваться вокруг места его жизненного подвига и упокоения и не носило общероссийского характера. Стоглавый собор не только канонизировал преподобного Евфросина, но и признал в своей 42-й главе правильность сугубой аллилуйи, запретив при этом трегубое пение: «Не подобаеть святыа аллилуии трегубити, но дважды глаголати аллилуиа, а в третьи слава Тебе, Боже»[383]. Однако это соборное решение никак не повлияло на степень распространенности почитания святого Евфросина в церковной литературе этого периода. Из просмотренных нами рукописей и старопечатных книг второй половины XVI столетия[384] лишь одна рукопись РГБ из собрания книг Пискарева имеет пометку на полях о праздновании святому Евфросину под 15 мая, и то – более позднюю[385]. Такое отношение к памяти общецерковного святого наблюдается не только в случае с преподобным Евфросином, но и у других «новых чудотворцев» и даже ранее прославленных святых.

Е. Е. Голубинский доказывает, что у нас не было обязательным обычаем вносить в месяцеслов и в святцы всех русских святых, канонизированных к общему празднованию. Примеры, приведенные им, впечатляют: в месяцеслове устава XV в., принадлежащего Успенскому собору Московского кремля, нет памяти святителя Петра, а первый печатный апостол 1564 г. содержит в своих святцах из русских святых только память благоверных князей Бориса и Глеба под 24 июля[386]. В святцах «Геннадиевской Библии» вообще нет ни одного русского святого[387], при том, что святитель Геннадий был известен как почитатель русских святых[388].

Обязательное внесение дней празднования святых с общецерковным почитанием в месяцеслов устава и святцы других богослужебных книг началось только, как утверждает Е. Е. Голубинский, с первопечатного служебника 1602 г. Однако ясно-

сти со списком общепочитаемых святых в печатных изданиях все равно не было[389], т. к. церковная власть предоставляла право утверждать список типографщикам и правщикам, печатавшим книги, а у них, с одной стороны, недоставало точных сведений о классе установленной чтимости того или иного святого, а с другой – «слишком много давали места личному произволу»[390]. Об этом же говорит и А. Е. Мусин, только подходя к проблеме с другой стороны и оправдывая этот «личный произвол»: «Попытка централизации церковной жизни и создания общерусского авторитета в деле литургической культуры и почитания святых и святынь столкнулась с традиционным течением церковной жизни, основанным на уже сложившихся агиологических, иконографических и региональных предпочтениях верующего сообщества»[391]. В доказательство своих слов он приводит Строгановский лицевой подлинник начала XVII в., в котором отсутствуют такие общерусские святые, как, к примеру, святитель Иона Московский, святитель Иоанн Новгородский, зато в полной мере представлены прориси местночтимых преподобных Глушицкого монастыря.

Такие предпочтения имели место на протяжении более столетия, и только при патриархе Иоакиме в 1682 г. был издан исправленный устав с особо выверенным им самим списком общепочитаемых святых. Однако можно указать, что этим был прекращен лишь массовый характер царившего произвола, а отдельные памятники (в основном рукописные) все равно составлялись в соответствии с предпочтениями их создателей.

Исследованные нами старопечатные книги первой половины XVII в. все содержат дату памяти преподобного Евфросина под 15 мая, за исключением кратких иконописных святцев, изданных в Киеве[392], что свидетельствует о знании и почитании преподобного, несмотря на неясность списков общепочитаемых святых и произвол печатников. Это же подтверждают и рукописные книги того времени: среди просмотренных нами более трех десятков рукописей от 1600 г. до середины XVII столетия лишь в четырех из них отсутствует память преподобного Евфросина, и то, видимо, из-за краткости этих памятников. Такой же вывод можно сделать о почитании преподобного Евфросина по исследованию Е. Е. Голубинского «О русских святых в святцах печатных богослужебных книг» за первую половину XVII века: из восьми печатных книг, исследованных автором, имя преподобного отсутствует

только в одной – печатном служебнике 1602 года[393]. Таким образом, к середине XVII столетия преподобный Евфросин стал действительно общепочитаемым святым. Н.И. Серебрянский, утверждая обратное, указывает на уставную запись Московского Успенского собора 1634 г., в котором день памяти определен 17-м мая, а не 15-м, как положено[394]. С этим утверждением трудно согласиться. Устав 1634 г. представляет из себя запись, которую вели ключари Успенского собора при патриархе Филарете (1619–1633) и в начале правления патриарха Иоасафа (последний упоминаемый в ней год – 1634). Эта запись была сделана на основе предыдущей записи, составленной по приказу патриарха Филарета в 1621 г. Существовала еще третья уставная запись, выполненная теми же ключарями собора около 1639 г., в которой день памяти преподобного также был обозначен 17-м мая. Причину ошибки второй и третьей уставных записей необходимо искать в первой – 1621 г., т. к. последующие лишь повторяли предыдущее[395]. Отличительной чертой первой уставной записи является преобладание в ней местночтимых святых, что говорит о той предпочтительности, о которой речь шла выше. Этой предпочтительностью можно объяснить и те неточности, которые встречаются в определении дат «чужих» (т. е. не местных) святых.

О распространенности почитания преподобного Евфросина говорят также сочинения Сергия Шелонина, соловецкого инока XVII в. Его «Канон всем русским святым» в четвертой песни упоминает преподобного Евфросина как «богодухновенного... иже делы и чюдесы облиставша концы»[396]. Еще одно произведение соловецкого инока («Похвальное слово русским преподобным») вспоминает труды преподобного Евфросина более широко, чем «Канон»: «...или кто не весть непоколебимаго столпа и необоримаго забрала благочестия – Евфросина[397] глаголю честную старость; еретиков убо попаляя явися аки огнь, и православным – рука помощи. Но яже о благочестии тоговы труды кто поне умом изследит, яко в старости мастите исправления ради благочестия догматов, ли на пути шествия не обленися до Царствующаго града и обрете яко бесценныи бисер, еретики посрами, и скверныя их уста заграды, и студныя их языки яко огнем попали»[398]. Цитата эта важна тем, что показывает, какое представление сложилось о Евфросине в XVII в., несмотря на то что в Васильевской редакции «Жития» глава «Повесть о Иеве философе и прение о святем аллилугии» не носит характера главного предмета повество-

вания и цель Васильевской редакции больше назидательно-биографическая, чем полемическая. Этот образ преподобного как борца за чистоту православной веры, попаляющего всех еретиков, сказался на дальнейшей судьбе и биографа Евфросина с его сочинением, и самого святого.

4.2. Изменение отношения к личности Евфросина и его «Житию» в середине XVII века

В середине XVII в. встал вопрос о недостатках, касающихся обрядов и необходимости их исправления согласно традициям Греческой Церкви. В числе отличий русского порядка богослужения от греческого было и двоение аллилуйи. При замене одной практики на другую возник вопрос об источнике, на который опирались отцы Стоглавого собора, утверждая двоение. Собственно письменный, литературный источник был в то время один – это «Житие Евфросина», написанное пресвитером Василием. Однако понять вопрос об источнике можно было иначе, имея в виду под ним личность самого преподобного Евфросина. Как утверждает житие расколоучителя протопопа Неронова, патриарх Никон, инициатор церковной реформы, решил вопрос об источнике именно в этом ключе – в пользу самого Евфросина, косвенно подтверждая этим решением истинность литературного источника. 21 января 1658 года патриарх Никон приказал петь за Всенощной в Успенском соборе тройную аллилуйю. Старец Григорий (Иван Неронов) стал укорять Никона, ставя в пример преподобного Евфросина, который заповедал двоить аллилуйю. В этом конфликте можно еще раз увидеть то, какое представление сложилось о Евфросине в XVII в. благодаря «Житию», ведь, как было выяснено, заповеди преподобного о двоении вовсе не существовало. В ответ на свой укор Григорий услышал довольно резкие слова от Предстоятеля Русской Церкви в адрес святого: «И патриарх Никон рече: “вор-де, блядин сын Евфросин”»[399]. Слова патриарха переданы наверняка с преувеличением, но, несмотря на это, все равно показывают неправильность его позиции по отношению к источнику.

Этот неверный взгляд патриарха Никона довольно скоро был исправлен на Большом московском соборе 1666–1667 гг.: «...и сие смущение, еже глаголати аллилуиа дважды, таже: слава тебе, Боже не от Евфросина стало, но от списателя Евфросинова жития, диавольским наветом. Солгано на преподобна-

го Евфросина от списателя жития его»[400]. Этими словами отцы собора косвенно подтвердили общецерковное признание Евфросина в лике преподобных. В дополнении к своему определению о сугубой аллилуйе[401] они сделали критический обзор жития, подвергая сомнению не только путешествие Евфросина в Константинополь, но и реальность самих споров о сугубой аллилуйе с псковичами. Этой критикой труд пресвитера Василия был лишен того соборного одобрения, которого он удостоился на соборе 1551 года, а с ним автоматически снималось и табу на литературную критику памятника. На Большом московском соборе досталось не только Василию с его редакцией жития. Отцы собора отменили все постановления, изложенные в «Стоглаве», как не соответствующие богословской системе и обрядовой практике Греческой Церкви, а также подвергли критике всех присутствовавших на соборе 1551 г., «зане Макарий митрополит и иже с ними, мудрствоваше невежеством своим безрасудно, яко же восхотеша сами собою, не согласяся с греческими и древними харатейными славянскими книгами, ниже со вселенскими святейшими патриархами о том советоваша, и ниже свопросившими с ними»[402].

Однако на этом не закончились перипетии с именем преподобного Евфросина. Как показывает дальнейшая история вопроса, то неверное отношение к преподобному, которое было у патриарха Никона, все же возобладало, несмотря на соборное определение.

Решения Московского собора 1666–1667 гг. способствовали оформлению и закреплению раскола Русской Православной Церкви на официальную и старообрядческую. Главным действующим лицом в этом историческом процессе активной борьбы, переросшей в гонения, был патриарх Иоаким (1674–1690). А.В. Карташев характеризует его «как консерватора и позитивиста», который «направил свою энергию на выполнение архиерейской программы», утвержденной вышеназванным собором[403], а также (добавим от себя) считал необходимым изменять те ее положения, которые ему мешали. Так, до 1682 г. преподобный Евфросин принадлежал к числу общепочитаемых святых, его имя находилось в богослужебном Уставе, в месяцеслове под 15 мая. При подготовке к изданию Устава 1682 г. были использованы рукописи[404], в которых имеется статья «О святых великороссийских чудотворцех, како празднества их положити во Уставе». Эта статья служила, по предположению Е.Е. Голубинского, для определения того списка

святых, который необходимо было внести в месяцеслов Устава при печатании. В ней преподобный Евфросин находится в числе святых, однако в самом напечатанном Уставе его уже нет. Е. Е. Голубинский полагает, что преподобный был вычеркнут из Устава уже в процессе печатания последнего, и возможно, по единоличному решению самого патриарха[405]. О том, что Иоаким мог принять такое решение сам, без особого на то соборного постановления, говорит нам факт освобождения патриарха Никона. Когда царь Феодор Алексеевич захотел освободить Никона из заточения в Ферапонтовом монастыре, патриарх Иоаким возразил ему, что «сие дело (т. е. заточение) учинится не ими, но от великаго собора» и что им без ведома на то Восточных патриархов «учинити ничего невозможно»[406]. Однако потом исполнил просьбу царя и разрешил освободить Никона. В этом разрешении патриарх Иоаким руководствовался только своей волей, а восточные патриархи сняли с Никона осуждение гораздо позже.

На решение патриарха Иоакима удалить преподобного Евфросина из списка общепрославленных святых скорее всего повлияли события Московского восстания (Стрелецкого бунта) 1682 года[407]. Одним из требований зачинщиков был возврат к «старой вере», но далеко не все стрельцы разделяли приверженность к старым обрядам, и большинство из них легко могли отказаться от религиозных притязаний[408]. Было подготовлено открытое требование к правительству о восстановлении «древней веры». На этой почве в начале лета 1682 г. в столице произошли народные волнения, «столь значительные, что патриарх Иоаким пошел на открытый диспут с вождем тогдашнего старообрядчества Никитой Добрыниным, по прозвищу Пустосвят»[409].

5 июля 1682 г. состоялись открытые прения, которые дали повод ревнителям старой веры полагать, что ими одержана победа: «Победихом, препрехом и посрамихом!» – кричали они, выйдя с диспута[410]. Однако этот религиозный диспут имел трагический конец. При поддержке светской власти активисты-староверы были арестованы, а уже 11 июля Никита был казнен. Наверняка на этом диспуте звучало имя преподобного Евфросина, которое использовалось в качестве аргумента в защиту двоения аллилуйи. Это и могло повлиять на решение Иоакима удалить его из святцев. Таким образом, в конце XVII столетия преподобный Евфросин был лишен общецерковного почитания и переведен в местночтимые святые, каким он и яв-

лялся в начале XVI столетия (по первому классу, согласно градации Е. Е. Голубинского)[411].

В дальнейшем богослужебное почитание преподобного Евфросина, можно предположить, ограничивалось лишь его монастырем (подразумевая лишь официальную Церковь и исключая старообрядцев). По рукописям конца XVII–XIX вв., как просмотренным нами, так и представленным в исследовании Н. П. Барсукова, служба ему встречается лишь в одной из них[412], а по старопечатным книгам она отсутствует уже в служебной Минеи 1691 г. издания. Однако отсутствие службы преподобному в книжных памятниках XVIII–XIX вв. уравновешивается присутствием его краткого жития в печатных Прологах и упоминанием в Святцах, а также рукописных сборниках этого времени[413]. Этот период представлен также множеством выписок из Васильевской редакции «Жития Евфросина» в различных полемических сборниках – как старообрядческих, так и православных[414]. Первоначальная же редакция «Жития» выходит из тени забвения на свет истории только в конце 60-х – начале 70-х гг. XIX в.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе были проведены исследования литературного памятника конца XV в. – Первоначальной редакции «Жития Евфросина Псковского». Они касались вопросов истории текста, литературной структуры памятника в ее системной и исторической закономерности, а также более широкого спектра проблем герменевтики, художественной семантики и жанровой специфики. Названные исследования были обусловлены отсутствием подобных разысканий в предшествующих работах, посвященных этому памятнику древнерусской литературы.

На сегодняшний день можно говорить об отсутствии новых списков Первоначальной редакции, что свидетельствует о ее крайней редкости. Все последующие редакции «Жития», несмотря на различия в содержании и лексике (учитывая творческий подход их авторов), восходят к редакции псковского агиографа Василия-Варлаама. По своей композиционной структуре они подобны Васильевской редакции и повторяют ее хронологические ошибки, а следовательно, вторичны по отношению к ней. Таким образом, Первоначальная редакция является протографом всех последующих редакций.

Исходя из палеографического анализа можно заключить, что рукопись Первоначальной редакции «Жития» создавалась и окончательно была завершена в Псковской земле (или выходцем из Псковской земли) в середине 30-х гг. XVI в. Этим выводом уточняется датировка предыдущего палеографического анализа, по которому исследуемый памятник датировался концом 10-х – 20-ми гг. XVI века[415]. Однако само появление Первоначальной редакции «Жития» можно отнести к середине – второй половине 80-х гг. XV столетия, времени третьей волны споров об аллилуйе. Целью автора памятника было восстановить поруганную память о преподобном Евфросине среди псковичей и доказать правильность его практики пения аллилуйи. Изучение же таких литературных особенностей Первоначальной редакции «Жития Евфросина», как сюжетно-композиционная и стилистическая структуры, а также ее семантика, позволяет сделать вывод о нетрадиционности авторского подхода в отношении выбранного жанра и определенного новаторства к способу изложения материала.

Безусловно, вопрос о границе между художественным и нехудожественным, редко встающий перед исследователями новой литературы, весьма важен и сложен, когда речь идет о средневековой письменности. Ведь те литературные явления, которые получили свое полное развитие в русской художественной прозе нового времени, зарождались в самых разнообразных памятниках письменности XI–XVII вв. И ни один из них в целом не может быть отнесен к произведениям художественных жанров. В то же время количество художественных средств не предопределяет качества конкретного произведения. История мировой культуры знает шедевры, созданные на ранних стадиях развития словесности. Но существование подобных шедевров не противоречит самому факту эволюции художественных средств. Исследование ранних этапов такой эволюции помогает решению живых творческих задач литературы. Свободное повествование, получившее значительное распространение на Руси в XVII в., не было неожиданным и случайным явлением в русской литературе. Оно опиралось на достаточно глубокие традиции. Первые оригинальные произведения древнерусской литературы, использовавшие такое повествование, появились уже в XV в., а не в XVII, как обычно принято считать. И данное исследование только подтверждает это.

Развитие «беллетристичности» (т. е. художественной прозы) есть прежде всего развитие повествовательного искусства,

причем повествования сюжетного, посвященного динамической теме и излагаемого также динамично – как процесс, развертывающийся перед читателем. Многие житийные и летописные рассказы XV в. свидетельствуют о желании их авторов по-новому рассказать о жизни святых и о важных исторических событиях. Появляются остросюжетные жития, основанные на устном народном творчестве, персонажи которых сложны, своеобразны и не похожи на традиционных житийных героев. Однако здесь возникала коллизия, связанная не столько со своеобразием древнерусской эстетики, сколько с особым характером памятников, о которых идет речь. Памятники эти в своем большинстве в первую очередь предназначались для «деловых» – религиозных или светских – целей. Художественная убедительность была для них важным, но не основным и не вполне обязательным свойством. Независимо от того, было ли данное житие интересно читателю или нет, оно оставалось житием, необходимым элементом культа святого и подчинялось в первую очередь определенным обрядовым, ритуальным принципам.

На фоне такой картины развития художественной прозы XV столетия «Житие Евфросина Псковского» стоит особняком. Автор «Жития» сумел изложить материал так, что сделал изображение воздействующим на сознание и на эмоции читателя, способствующим усвоению им авторской оценки, авторского взгляда. Умение автором использовать «сильные детали» для «подсказывания» читателю своих взглядов поражает. Это уже не просто талантливые и выразительные зарисовки, как в «Житии Михаила Клопского» или в «Записке Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского», а развернутое повествование с сознательным и продуманным распределением исходного материала[416] и четкими жанровыми границами. Авторская манера повествования своеобразна. С одной стороны, автор широко применяет экспрессивно-эмоциональный стиль «плетения словес», в котором весьма успешно использует синтаксические построения, основанные на числовых принципах и служащие конструктивной основой архитектоники отдельных эпизодов изучаемого памятника. Более того, Первоначальная редакция «Жития» является чуть ли не единственным памятником, в котором синтаксические построения нумероформ, основанных на числе «два», не только несут этикетную идейно-смысловую нагрузку, но и обладают сакрально-мистической символикой. В то же время нумеро-

формы и нумерологемы, основанные на числах «три» и «четыре», несмотря на их всегда положительную энигматическую символику, употребляются в Первоначальной редакции часто в отрицательном значении. Эти наблюдения над числовой семантикой «Жития» не только открывают особенности авторского стиля, но и подтверждают выводы предшествовавших исследователей о том, что «всплеск древнерусской литературной нумерологии наблюдался в XIV–XV вв. и, вероятно, связан с возрождением в литературном творчестве данной эпохи экспрессивно-эмоционального стиля»[417].

С другой стороны, автор подрывает фундаментальный структурно-языковой принцип агиографии – принцип строгого соответствия языка жанру произведения. Он использует устно-разговорную речь, которая удачно вплетается в церковно-книжную риторическую традицию, вступая с ней в тесное взаимодействие и образуя новый для конца XV – начала XVI в. стилистический синтез. В основном этим стилистическим своеобразием обладают памятники XVII в. В частности, «Житие протопопа Аввакума» исследователи считают первым произведением, представляющим такую сложную систему чередующихся словесных форм устно-разговорной речи и традиционно строгих канонов агиографического жанра. Однако данное исследование опровергает этот довод, говоря, что у истоков подобного синтеза стоял автор «Жития Евфросина», который не побоялся, возможно первым, соединить столь несоединимые в понятиях того времени вещи.

Такая же картина наблюдается в «Житии» и на уровне композиции. Несмотря на то, что автор строил свое произведение по закону агиографического жанра, в нем наблюдается отсутствие многих привычных мотивов литературной этикетности, свойственных любому житию. И это несмотря на то, что с героем произведения порой действительно случались ситуации, подобные многим общим местам агиографического жанра. Автор заменяет все этикетные топосы житейской прозой, соединяя тем самым эти новые для агиографии элементы с поэзией высокого богословия. Он избрал другой путь повествования, объединив агиографическую схему со структурой устного рассказа, которые не только не нарушили традицию, а наоборот, заметно обогатили ее каноны. Этот памятник можно считать первой контаминационной формой, где соединились элементы биографии, жития, бытовой повести и богословских сочинений. Такая необычность этого житийного памятника застав-

ляет повторить предложение профессора А.С. Архангельского включить Первоначальную редакцию «Жития» в учебный курс «Истории древнерусской литературы»[418].

В целом же как для истории духовной культуры русского народа, так и для истории русской литературы агиография представляет чрезвычайный интерес. Изучение житийной литературы как памятников духовной жизни русского народа необходимо и для понимания Средних веков, «исследователи которых всегда жаловались на бедность источникового фонда»[419]. Это, в свою очередь, ставит важную историко-филологическую проблему изучения житий в их соотношении с реальностью. Однако ограничение исторического анализа памятников указывает исследователю путь к изучению средневекового религиозного сознания, и только в совокупности эти два пути дают нам полноценное представление о русском религиозном менталитете. А учитывая религиозную природу древнерусской книжности и ее связь со Священным Писанием, такой подход, анализирующий глубинные структуры в древнерусских сочинениях и раскрывающий их «неявную» символику, является для современной отечественной медиевистики плодотворным и насущным[420].

Исходя из этого положения (к сожалению, пока еще недостаточно учитываемого), можно прочертить развитие темы данного исследования в герменевтической перспективе. Искусство истолкования памятников всегда было востребованным в гуманитарной науке, а в настоящее время герменевтические потребности даже обострились. В современном обществе происходит пересмотр сути множества исторических фактов, растет взаимный интерес специалистов из разных гуманитарных областей к работе друг друга, особенно в подходах к источникам. «Герменевтику сейчас нельзя отсечь от смежных научных отраслей – от текстологии, источниковедения, поэтики, стилистики, а также от художественной семантики, культурологии, исторической психологии, психологии литературы и искусства»[421].

«Житие Евфросина Псковского» – произведение исключительное по своим художественным достоинствам, но его художественное единство достигается не тем, что оно следует, как это было обычным в Средневековье, определенной традиции, а путем таких нарушений этой традиции, такого отказа от следования какой-либо устоявшейся системе жанров, которые определяются творческой неординарностью автора. Это позволило проявиться в изученном произведении таким сюжет-

ным особенностям, которые не укладывались бы в строгие каноны традиционных жанров. Уже одно это определило важную роль рассмотренного памятника древнерусской литературы для развития сюжетного повествования Древней Руси.

Факт возникновения оригинальных текстов или форм в литературном памятнике можно объяснить целями, мыслями и чувствами древнерусского автора. Однако «из специалистов по древнерусской литературе мало кто доходил до личностно-психологических объяснений... Психологический (точнее, семантический) подход помогает раскрыть художественное ядро или художественную сторону древнерусских литературных памятников, нетрадиционный образный смысл слов и выражений»[422]. А это в свою очередь послужит созданию типологии литературного творчества. Исходя из этого, дальнейшая перспектива развития темы диссертации видится в более глубоком герменевтическом анализе памятника, авторских повествовательных средств и форм, его эстетической специфики, что позволит установить авторскую картину мира, отношение автора к его структуре, т. е. даст возможность определить тип, категорию литературного творчества как самую крупную часть истории литератур, синтезирующую в себе идеологию, поэтику, текстологию, стилистику и т. п.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси.
БТ – Богословские труды.
ВМЧ – Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием.
ГАТО – Государственный архив Тверской области.
ГИМ – Государственный исторический музей.
ЖМП – Журнал Московской Патриархии.
ПДПИ – Памятники древней письменности и искусства.
ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси.
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей.
МДА – Московская духовная академия.
РГАДА – Российский государственный архив древних актов.
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства.
РГБ – Российская государственная библиотека.
РГИА – Российский государственный исторический архив.
РИБ – Русская историческая библиотека.
РНБ – Российская национальная библиотека.
СлРЯ – Словарь русского языка XI–XVII вв.

СККДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси.

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом).

ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст «Жития Евфросина Псковского» по рукописи РГБ из собрания Ундольского (Ф. 310), № 235 (святцы с летописью и пасхалией, XVII век)

Текст передается современным шрифтом с заменой недостающих в современном алфавите букв по правилам, принятым для публикации памятников древнерусской литературы (см.: *Дмитриева Р.П.* Проект серии монографических исследований-изданий памятников древнерусской литературы // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т. 11. С. 494–496):

(л. 422) В той же день преставление преподобнаго отца нашего Ефросина Псковскаго новаго чюдотворца. Сей блаженный Елиазар, рожение имея от великаго острова Русии[423] / (л. 422 об.) межу западу и севера[424] в части Ефитовы, от полуношьныя страны, от великаго града Пскова, от веси Велелепския растояние имея от града Пскова 30 поприщъ, а от ких по плоти родися несвемы. И по времени бывает родителми своими вдан учитися книгам и вскоре извыче Божественое Писание, но и философьскую мудрость извиче, имея разум крепок к Божественому Писанию[425] и часто прихождаше ко церкви на пение, и плоть свою изнуряя молитвою и постом. Родители же / (л. 423) ему о сем запрещаше. Он же не послушаше их. Таже восхотеша его браку его сочетати. Он же добро-разсудныи отрок отбеже аки серна от тенята. Родители же о нем сотвориша взыскание по всюду с рыданием, и не обретоша его нигде же. И по мале времени отец его преставися. И вложи ему Бог мысль идти в монастырь Рождество Богородицы на Снятную гору, тако бо зовома, и ту пострижеся и наречен бысть во иноческом чину Ефросин. Начат же воздержатися постом и молитвами, и всенощным стоянием, и братии служа безлености / (л. 423 об.) в поварни и в пекарни, и во всех службах монастырьских. И промчеся о нем слава сюду, и не хотя славы мира сего благословися у отца, и помысл свой поведа, изыде из монастыря и прииде на месте идеже Бог его

наставил близ реки Толвы, растояние имея от града Пскова 25 поприщь. Ныне некими христолюбцы зван бысть владетельми местом тем. И ту блаженный вселися безмолствовати наедине в лета 6933. И на месте том колибу себе сотворь и в ней подвизався злостраданием, / (л. 424) и храм воздвиже во имя трех святителеи Василия Великаго, Григория Богослова и Иоанна Златауста. Мала времени минувшу прииде ему помысл идти во Царьград о изведении пресвятыя аллилуия, да увем истинно аще тамо двоитца аллилуия, то аз двою, аще ли троится, то аз трою. И благословил братию, и поставив им игумена Игнатия. Сам же яся пути и прииде во Царствующий град в добрую пору в царьство Кальянина и при патриарсе Иосифе. И вшедшу ему во церкве соборную / (л. 424 об.) во время божественего пения и поклонися честным иконам, патриарх благословив его. И слыша в соборнои церкви дважды глаолют аллилуия, и добре походив по области царствующаго града. Патриарх же с великою честью отпустив его и благословив его честною иконою чюдна зело образ Пресвятыя Богородицы умиление, и вда ему писание о божественнеи таине святаго аллилуия. Святый же Ефросин прииде во свою обитель, и сретоша его игумен и братия, и поживе святыи лета доволна / (л. 425) 95 лет и тако изнемог конечным недугом преставися в лета 6989 маия в 15 день.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] РГБ, ф. 310 (собр. Ундольского), № 306. Л. 1. В дальнейшем цитируемые листы Первоначальной редакции будут указываться в скобках после цитаты без указания фонда и номера рукописи.

[2] ГИМ, Синодальное собрание, № 634. Л. 34.

[3] Подробнее см.: *Первушин М.В.* Преподобный Евфросин Псковский в контексте русской церковной истории // Церковно-исторический вестник. М., 2004. № 11. С. 95–112.

[4] См.: Житие преподобного Нила Столобенского // *Димитрий Ростовский, святитель.* Жития святых. Кн. 2: Декабрь-февраль. Тутаев, 2001 (репринт: Киев, 1690). Л. 57 об.

[5] Древнерусских писателей и писцов с именем Евфросин встречается девять (См.: *Будовниц И.У.* Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII века. М., 1962. С. 68–69. В «Словаре» перечислены десять писателей с этим именем, однако один из них упоминается дважды: инок Георгиевского монастыря, писец Слов Григория Богослова, 1392 г.).

[6] Послания Евфросина дошли до нас в составе его «Жития» (Унд. 306), а текст «Духовного завещания» был издан в: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией

императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 1. № 108. С. 83; а также: Псковские епархиальные ведомости. 1906. № 17. С. 406–409.

[7] См., напр.: *Будовниц И.У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI веках. М., 1966; *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986 и др.

[8] *Дмитриев Л.А.* Проблемы изучения севернорусских житий // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 66–67.

[9] *Ранчин А.М.* К герменевтике древнерусской словесности // *Ранчин А.М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М, 2007. С. 12.

[10] *Седельников А.Д.* Несколько проблем по изучению древнерусской литературы // Slavia. Časopis pro slovanskou filologii. Ročnik VIII. Sešit 4. Praha, 1930. S. 731.

[11] *Добин Е.* Жизненный материал и художественный сюжет. Л., 1958. С. 147.

[12] *Муравьев А.Н.* Жития святых Российской Церкви, также Иверских и Славянских. СПб., 1855–1858; 2-е изд.: 1859–1868; последнее изд.: СПб., 2005.

[13] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Русские святые, чтимые всей Церковью или местно: Опыт описания жизни их. Чернигов, 1861–1864; 3-е изд.: СПб., 1881; последнее изд.: М., 2000.

[14] *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. СПб., 1818. Ч. 1. С. 173–183 (переиздан: М., 1995).

[15] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859. С. 151.

[16] Повесть о Евфросине Псковском // Памятники старинной русской литературы гр. Г. Кушелева-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания. С. 67–119.

[17] *Амвросий (Орнатский), иером.* История российской иерархии: В 6 т. Т. 1–6. М., 1807–1815.

[18] *Амвросий (Орнатский), еп.* История Российской иерархии. Т. 7: Уставы российских монастыреначальников // Древнерусские иноческие уставы. М., 2001.

[19] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: В 7 кн. Кн. 1–7. М., 1996.

[20] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви: В 2 т. М., 1901–1911 (переиздан: М., 1997–1998; 2002).

[21] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988 (репринт: 1871).

[22] *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882 (сер. Памятники древней письменности). Вып. 81.

[23] *Леонид, архим.* Святая Русь. СПб., 1891.

[24] *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии... Стлб. 184.

[25] *Нильский И.Ф.* К истории споров об аллилуйи // Христианские чтения. 1884. Май-июнь. С. 690–729; *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами // ЧОИДР. 1905. Кн. 214. С. 196–218.

[26] Послание к Афанасию, ктитору великия лавры святаго Николы, о трегубой аллилуиа // Православный собеседник. Казань, 1866. Ч. 2. С. 137–166.

[27] *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядства. СПб., 1895.

[28] *Малинин В. Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.

[29] *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // ЧОИДР. 1908. С. 78–162, 240–310.

[30] *Некрасов И. С.* Зарождение национальной литературы... Одесса, 1870.

[31] *Бойнова Т. М.* Система норм словоизменения в книжно-литературном языке XVI века: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1978.

[32] *Круглова Т. В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова // Махаон. 2001. № 13–15. Ч. 1–3. (http://history.machaon.ru/all/number_13/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[33] В 2007 г. все работы этого ученого, касающиеся «Жития Евфросина Псковского», были собраны в монографию: *Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты. СПб., 2007. Т. 2. С. 5–327.

[34] *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 18.

[35] Не будем приводить контекстные цитаты из Первоначальной редакции, чтобы не загружать текст, тем более что они приведены у В. И. Охотниковой, см.: *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 13–14.

[36] Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 256 и др.

[37] Там же. С. 260, 262, 264, 274 и др.

[38] Там же. С. 260, 264 и др.

[39] Там же. С. 260.

[40] Там же. С. 264.

[41] Там же. С. 262.

[42] Слово о житии и учении святаго отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа // БЛДР. СПб., 2000. Т. 12: XVI век. С. 144–231.

[43] Слово об Антонии черноризце, бывшем в Руси основателе Печерского монастыря // БЛДР. СПб., 2000. Т. 12: XVI век. С. 234–235.

[44] Повесть о Петре, царевиче ордынском // БЛДР. СПб., 2000. Т. 12: XVI век. С. 70–85.

[45] *Бегунов Ю. К.* К вопросу об изучении Жития Александра Невского // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 348–357.

[46] См. подробное исследование на эту тему: *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). М., 2000.

[47] *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 118.

[48] Причем В. И. Охотникова дважды отказывалась давать комментарии на рассуждения видного ученого – сначала в 2003 г. (*Охотникова В. И.* Житие Евфросина Псковского и Повесть об аллилуйе, два произведения неизвестного автора конца XV – начала XVI в. // ТОДРЛ. 2003. № 53. С. 496–497), а затем и в 2007 году (*Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 17), что несколько странно для такой «уверенности» (Там же. С. 18) в своих выводах, которой обладает современная исследовательница.

[49] *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 17–18.

[50] *Ранчин А. М.* К герменевтике древнерусской словесности... С. 16.

[51] *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 17.

[52] Там же.

[53] Там же. С. 23.

[54] Там же. С. 24.

[55] ГИМ, Синод. собр., № 634. Л. 30–30 об.

[56] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 24.

[57] Там же.

[58] Там же. С. 8.

[59] Там же. С. 9.

[60] Ср.: Там же. С. 26: «...Василий, выстраивая разбросанные вне хронологии рассказы из жизни Евфросина в биографию...»; с. 27: «...биографические сведения расположить в хронологической последовательности...»; с. 111: «...выстраивает в биографической последовательности...» и т. д.

[61] Там же. С. 31.

[62] Вполне реальное лицо – Афанасий Юрьевич. Упоминается в Псковских летописях за 1448–1449 и 1472 гг., см.: ПСРЛ. М.; Л., 1941. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 49; ПСРЛ. М., 1955. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 48, 138, 186.

[63] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 33.

[64] Там же.

[65] ГИМ, Синод., № 634. Л. 30–30 об.

[66] См., напр.: *Нильский И.Ф.* К истории споров об аллилуйи... С. 717, прим. 1; *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 1, 11, 12 и др.

[67] Согласно терминологии Н.И. Серебрянского (см.: *Серебрянский Н.И.* Очерки...).

[68] *Попов А.Н.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1872.

[69] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... В печатном тексте ссылка на Ключевского присутствует, а в рукописном тексте описания, приклеенном на переплете рукописи, этой ссылки нет (по: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 46. Интересно, что сама исследовательница, несмотря на собственные наблюдения, отдает предпочтение знаменитому историку. См.: Там же. С. 10).

[70] *Ундольский В.М.* Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания с № 1 по 579-й. С приложением очерка собрания рукописей В.М. Ундольского в полном составе. М., 1870.

[71] Об открытии рукописи именно В.М. Ундольским говорит и Н.И. Серебрянский в предисловии к изданию Первоначальной редакции (см.: *Серебрянский Н.И.* [Предисловие] // Житие преподобного Евфросина Псковского. ПДПИ. Т. 173. СПб., 1909. С. XI).

[72] *Ундольский В.М.* Славяно-русские рукописи... Стлб. 229. № 306.

[73] См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 4; *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 79–80; *Ключевский В.О.* Собр. соч. М., 1959. Т. 7. С. 80 и др. авторы.

[74] *Архангельский А.С.* Заметки на программу по истории русской литературы и теории словесности // Журнал Министерства народного просвещения. 1906. № 5. С. 10.

[75] *Piccard G.* Die Wasserzeichenkarteifindbuch. XVII. Hand und Handschuh. Stuttgart, 1997. См. также: *Brique C.M.* Les filigranes. Jeneve, 1907

(переиздано в Амстердаме в 1968 г.); *Laucevičeus E.* Popierius Lietovoje XV–XVIIIa. Vilnius, 1967.

[76] Другие знаки группы, обнаруживающие большое сходство с имеющимися в рукописи знаками, – 1178 (1534 г., Danzig), 1179 (1533, 1534 гг, Danzig), 1180 (1534 г., Danzig), 1182 (1533 г., Mewe (Opr)), 1412 (1533 г., Heilsberg (Opr)), 1413 (1534 г., Danzig), 1417 и 1418 – оба 1533 г., Heilsberg (Opr).

[77] *Щепкин В.Н.* Русская палеография. М., 1999. С. 51, прим. 14.

[78] См. у Н.И. Серебрянского в его предисловии к изданию Первоначальной редакции (*Серебрянский Н.И.* [Предисловие] // Житие преподобного Евфросина Псковского… Т. 173. С. XXI).

[79] О характерных фонетических особенностях древнепсковского диалекта см. в: *Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. М., 1995 (с. 43: «Шоканье (шепелявенье)»); *Галинская Е.А.* Историческая фонетика русских диалектов в лингвогеографическом аспекте. М., 2002. С. 95–97; 105–106.

[80] *Бойнова Т.М.* Система норм словоизменения в книжно-литературном языке… С. 16–19.

[81] Там же. С. 18–19.

[82] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых… С. 254.

[83] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 225.

[84] Работа «Псковские споры» впервые опубликована в журнале «Православное обозрение» за 1872 г., № 9. С. 283–307; № 10. С. 466–491; № 12. С. 711–741. Эта работа была не раз переиздана, например: *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 33–105.

[85] *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 462–463, сноска 8. В.О. Ключевский никак не поясняет свой вывод. Можно лишь догадываться, что он пришел к нему, считая, что «Житие» должно было быть написано еще при жизни и власти тех, кто благословил его написать, т. е. при Геннадии Новгородском и игумене Памфиле.

[86] *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей… С. 3–11.

[87] *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами… С. 208.

[88] ГИМ, Синод. № 634. Л. 182–182 об.

[89] *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами… С. 208.

[90] ГИМ, Синод. № 634. Л. 33.

[91] *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами… С. 208.

[92] *Серебрянский Н.И.* Очерки… С. 99. Далее по тексту своего исследования Н.И. Серебрянский все же приходит к выводу о маловероятности написания этим же автором еще одного, но уже более полноценного жития Евфросина (см., с. 118–119).

[93] Там же. С. 90–91; Житие преподобного Евфросина Псковского. ПДПИ. Т. 173. С. I, XIII.

[94] Подробнее этот вопрос уже затрагивался во «Введении» при разборе монографии В.И. Охотниковой.

[95] *Серебрянский Н.И.* Очерки… С. 97 и далее.

[96] О сюжете и композиции Первоначальной редакции см. главу II данной работы.

[97] См., напр.: *Охотникова В.И.* Краткая редакция жития Евфросина (из сборника РГБ, собр. Большакова, № 422) // Древности Пскова: Археология, история, архитектура. К юбилею Инги Константиновны Лабути-

ной. Псков, 1999. С. 237–258 (самая ранняя публикация В. И. Охотниковой на эту тему, известная нам).

[98] Ср.: *Морозкина Е.Н.* Псковская земля. М., 1986. С. 55–56; *Творогов Л.* К литературной деятельности пресвитера Спасо-Мирожского монастыря Иосифа, предполагаемого заказчика псковской копии текста «Слова о полку Игореве» XIII века. Псков, 1946. С. 14; *Творогов Л.* Источники по истории Псковской земли // Печерская правда. Печеры, 5 февраля 1946. № 24 (172). С. 2.

[99] Эти соборы, как правило, редко спрашивали санкции на решения внутренних вопросов псковской церковной жизни у новгородского иерарха, предпочитая все решать самим. См., например, решение псковского собора 1469 года (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 73.: «священники, пять соборов, и посадники псковъския, и вси мужи псковичи отлучися от службы святых священных таин вдовых попов по правиломъ святых отець»).

[100] *Строев П.М.* Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке И.Н. Царского. М., 1836. С. 11–12.

[101] РГАДА. Ф. 1209. Кн. 830. См. также: *Французова Е. Б.* Материалы для реконструкции книжных собраний двух центров письменности Псковской земли XVI века // Археографический ежегодник за 2003 г. М., 2004. С. 336–343.

[102] РГБ. Ф. 228 (собрание Пискарева), № 59 и др.

[103] См.: *Иконников В.С.* Опыт русской историографии. Киев, 1892. Т. 1. Кн. 2. С. 897–898.

[104] См.: *Творогов Л.А.* Новое доказательство псковского происхождения непосредственного оригинала Мусин-Пушкинского списка текста «Слова о полку Игореве». Псков, 1949. С. 9–10, 16. Ср.: *Жуковская Л.П.* О редакциях, издании 1800 года и датировке списка «Слова о полку Игореве» // «Слова о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 122. Исследовательница на основании своих наблюдений считает, что мусин-пушкинский список был скопирован с оригинала XIV в. еще ранее, перед 1480 г., годом «стояния на Угре».

[105] *Васильев И.И.* Археологический указатель г. Пскова и его окрестностей // Записки Императорского русского ахеологического общества. СПб., 1898. Т. X. Вып. 1, 2. С. 271, 259.

[106] *Курсив* во всех цитируемых ниже отрывках изучаемого памятника мой. – *М. П.*

[107] Подробнее об этом см.: *Ромодановская В.А.* Борьба с жидовствующими или католическая экспансия? О целях создания полного библейского кодекса // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 50; *Алексеев А.А.* Место Острожской Библии в истории славянского текста Священного Писания // Острожская Библия: Сб. статей. М., 1990. С. 56–57; *Иннокентий (Павлов), иг.* Геннадиевская Библия 1499 г. как синтез библейских традиций // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии. Сборник материалов международной конференции. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 22; и др.

[108] Согласно «Описанию» Горского-Невоструева перевод был закончен не позднее 1493 года (*Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855. Ч. 1. С. VI–VII и 44–53). Более точные даты см.: *Ромодановская В.А.* Геннадиевская библия 1499 года в рукописной традиции XV–XVII вв. (латинские источники): Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999. С. 8 и далее; *Копреева Т.Н.* Западные источники в работе новгородских книжников кон. XV – нач. XVI в. // Федоровские чтения: 1979. М., 1982. С. 140–152; *Лурье Я.С.* К вопросу о «латинстве» Геннадиевского литературного кружка // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 73–77.

[109] Цит. по: Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV–XVII вв. Л., 1969. С. 13.

[110] *Ромодановская В.А.* Борьба с жидовствующими или католическая экспансия? О целях создания полного библейского кодекса... С. 50–51.

[111] Ср.: ГИМ, Синод. № 915. Л. 343 об. (Иудифь); РНБ, Погод. № 84. Л. 275 об. (Товит). Ср. для Книги Иудифь Синод. перевод: 9:5–6; 16:14.

[112] См.: *Фостер П.* Архаизация Геннадиевской Библии – возвращение к классической норме // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 35.

[113] Само послание см. в П1Л: ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 90–91; обзор: *Охотникова В.И.* Памфил // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 162–163.

[114] Псковская 2-я летопись датирует его приезд 1486 г. См.: ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 68–69.

[115] См., напр.: *Грандицкий М.* Геннадий, архиепископ Новгородский. Церковно-историческая монография // Православное обозрение. М., 1878. Ч. III. С. 70–107; 1880. Ч. II. С. 640–667.

[116] Относительно Послания архиепископу Геннадию о трегубой аллилуйе и его авторе существуют разные точки зрения. Подробный разбор этого вопроса помещен у Н.И. Серебрянского (см. *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 100–113). Современные исследователи этого вопроса автором послания считают Дмитрия Траханиота (см.: *Лурье Я.С.* Траханиот Дмитрий Мануилович // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 435–437).

[117] См.: РГБ, ф. 173/I (собр. МДА), № 491. Л. 466. См. также его публикацию: Памятники древнерусской духовной письменности: Послание о трегубой аллилуйе // Православный собеседник. Казань, 1861. Январь. С. 111–112.

[118] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 101; *Соболевский А.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 40, прим. 2.

[119] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 80–81.

[120] Централизация русских земель под властью Москвы выразилась еще в появлении первого общерусского «Судебника» 1497 г. Это признает и В.И. Охотникова. См. в: *Охотникова В.И.* Вступит. ст. к «Повести о псковском взятии» // БЛДР. СПб., 2000. Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века. С. 526.

[121] См.: *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 80; *Он же.* Православие в России: Сб. трудов. М., 2000. С. 160.

[122] *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 1–7.

[123] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1998. Т. 2. 2-я пол. С. 455–456.

[124] См. подробнее о нем: Там же. С. 450–454.

[125] Неизвестны другие указания (кроме обращения в послании к Афанасию как ктитору великой лавры) о существовании предполагаемого монастыря святителя Николая в Псковской земле. См.: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 2. 2-я пол. С. 451, прим. 1.

[126] *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 43.

[127] *Творогов Л. А.* Новое доказательство псковского происхождения... С. 9–10, 16.

[128] СлРЯ. М., 1987. Вып. 12. С. 313. Слово «озрач» в словаре старославянских рукописей (X–XI вв.) со значением, наиболее точно подходящим по смыслу к контексту исследуемого «Жития» («взгляд, взор»), приведено из Супрасльской минеи (сер. XI в.). См.: Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1999. «Омахнувся» – редко встречающийся глагол в памятниках древнерусской литературы. По «Словарю» даны примеры также из Геннадиевской Библии и Палеи 1406 г. См.: СлРЯ. Вып. 12. С. 364. На слово «секира» приводятся примеры только из библейских текстов и переводной литературы. См.: СлРЯ. М., 1999. Вып. 24. С. 38.

[129] СлРЯ. М., 1977. Вып. 4. С. 293.

[130] См. подробнее: *Foster P. M.* The Church Slavonic Traslation of Maccabees in the Gennadij Bible (1499). Ph. D. dissertation. Columbia University, 1995.

[131] См.: СлРЯ. М., 1981. Вып. 8. С. 69–70.

[132] См.: *Фостер П.* Архаизация Геннадиевской Библии – возвращение к классической норме... С. 48. Автором далеко не всех латинских переводов считает Вениамина и Е. М. Сморгунова (см.: *Сморгунова Е.* Составители и писцы Геннадиевской Библии // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 99), того же мнения и дореволюционный исследователь И. Е. Евсеев (см.: *Евсеев И. Е.* Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914. С. 12–13 // Оттиск из 2-го т. Трудов XV археологического съезда в Новгороде).

[133] *Плюханова М.* Библейские хронографы // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сентября 1999 г. М., 2001. С. 88.

[134] *Сморгунова Е.* Составители и писцы Геннадиевской Библии... С. 96.

[135] Об этом говорит В. И. Охотникова, ссылаясь на Н. И. Серебрянского. См.: *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 34–35; *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 99. К сожалению, прямых высказываний самого Геннадия на эту тему не сохранилось.

[136] То, что Филипп Петров был в Пскове наместником Новгородского владыки, лишь предположительно говорят митрополит Макарий в своей «Истории Русской Церкви» (с. 185) и С. М. Соловьев (История России с древнейших времен. Гл. 5: Внутреннее состояние русского общества во времена Иоанна III).

[137] Оно напечатано в: Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841. Т. 1: 1334–1598. № 286. С. 522–523.

[138] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы... С. 161.

[139] *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т. VI. М., 1999. С. 80.

[140] Так, например, В.О. Ключевский обратил внимание на почти полное совпадение текстов этих двух редакций. См.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... С. 252–254.

[141] Описание рукописи см.: *Протасьева Т.Н.* Описание рукописей Синодального собрания. М., 1970. Ч. 1. С. 66. Этот список был опубликован В.И. Охотниковой. См.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 153–230.

[142] См.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 129–152.

[143] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 84, 147. *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический... М., 1995. С. 100.

[144] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 130, 136.

[145] Описание рукописи см.: *Протасьева Т.Н.* Описание рукописей Синодального собрания... С. 200–202.

[146] Описание рукописей см.: *Абрамович Д.И.* Описание рукописей Санкт-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека. СПб., 1910. Ч. 3. С. 136–139.

[147] Описание рукописи см.: *Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной семинарии. М., 1882. С. 278–281.

[148] Описание рукописи см.: *Леонид, архим.* Сведение о славянских рукописях поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. М., 1887. Вып. 1. С. 92–93; а также: Собрание рукописных книг МДА (фундаментальное). М., 1975–1985. С. 84.

[149] Повесть о Евфросине Псковском // Памятники старинной русской литературы... Вып. 4. С. 68–116.

[150] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 27.

[151] См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 33–35.

[152] См.: *Охотникова В.И.* Краткая редакция жития Евфросина Псковского по рукописи из собрания Овчинникова (РГБ) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 601. В своем последнем издании В.И. Охотникова опять допускает неточность в ссылке на авторитетов: «...исследователи (в том числе и В.Н. Малинин. – *М. П.*) склонны считать, что последующие 15 рассказов о чудесах были написаны именно Василием» (*Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 27).

[153] Отдельные издания см.: *Украинская Т.Н.* Житие Димитрия Прилуцкого – памятник вологодской агиографии // Древлехранилище Пушкинского Дома: Мат-лы и исслед. Л., 1990 (см., также: РГБ. Ф. 173/I, № 640. Вступление к «Житию Димитрия»: л. 45 об.–46 об.); *Семячко С.А.* Житие Дионисия Глушицкого // Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели. СПб., 2005.

[154] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 109.

[155] Подробнее см.: *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 155–156.

[156] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 28.

[157] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... С. 252.

[158] См., например: *Дмитриева Р.П.* Василий // СККДР. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 1. С. 115; *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... С. 250–262; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 435, 436–438, 443 и др.

[159] Так свидетельствовал Епифаний Премудрый в Предисловии к «Житию Сергия Радонежского» о хранении своих черновиков этого Жития. Цит. по: *Кириллин В.М.* Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 265.

[160] Подробное описание рукописи см.: *Охотникова В.И.* Повесть о Довмонте (Исследование и тексты). Л., 1985. С. 172.

[161] В рукописи стоит буква «земля» со знаком «тысяча» и буква «аз» (7001). Здесь явная описка автора, т. к. на л. 148 об. указана дата смерти Евфросина – 6989 г. (см.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 242, прим. 4).

[162] Имя игумена Харлампия упоминается в духовном завещании Евфросина, см.: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи... Т. 1. С. 83. № 108.

[163] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 248.

[164] Там же. С. 249–250.

[165] Там же. С. 20.

[166] ГИМ. Синод. № 634. Л. 30–30 об.

[167] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 16.

[168] Там же. С. 244.

[169] Текст этой редакции издан в: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 251–256.

[170] Описание рукописи см.: Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорьиной) / Исслед. и подгот. текстов Т. Р. Руди. СПб., 1996. С. 38–43.

[171] Текст этой редакции издан в: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 269–273.

[172] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 261.

[173] Там же. С. 265.

[174] Подробное описание сборника см.: *Калиганов И.И.* Заметки о русской проложной редакции жития Георгия Нового (время создания, авторство, археографический обзор списков, издание древнейшего из них) // Старобългаристика. Palaeobulgarica. Sofia, 1979. № 1. С. 43–44.

[175] См.: *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 156–158.

[176] *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии... Стлб. 184. Современное издание рукописи см.: *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 278–280.

[177] *Охотникова В.И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 277.

[178] Там же. С. 275.

[179] Там же. С. 277.

[180] Начиная с этой редакции «Жития», мы нарушаем последовательность рассмотрения редакций, согласную с исследованием В.И. Охотни-

ковой, т. к. остальные проложные списки «Жития» В. И. Охотникова бесспорно относит к текстам вторичным по отношению к Васильевской редакции. Издание редакции Син. 1296 осуществлено В. И. Охотниковой в: *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 299.

[181] *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 288, 289.

[182] Там же. С. 286, 287.

[183] Там же. С. 289–290.

[184] Там же. С. 288.

[185] Более полный список с их описанием см.: *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 281–283.

[186] Существуют и рукописные списки этой редакции. Описание их см.: *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 284.

[187] Об этом см.: *Круминг А. А.* Редакции славянского печатного Пролога (предварительные заметки) // Славяноведение. М., 1998. № 2. С. 50–58.

[188] Например, вот что пишет про эти послания В. О. Ключевский: «Оба письма так просты и естественны, что не располагают исследователя сомневаться в их подлинности». См.: *Ключевский В. О.* Православие в России... С. 393.

[189] *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 299–300. Ср.: Там же. С. 95.

[190] То есть состоящая из отдельных эпизодов. Термин «эпизодическая композиция» употреблен А. Н. Робинсоном по отношению к «Житию протопопа Аввакума», см. в: *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963. С. 66–71. Ср.: *Ilek B.* Zivot protopopa Avvakuma. Praha, 1967. S. 111–113.

[191] *Crystal D., Davy D.* Investigating English Style. London, 1969. P. 75.

[192] *Комарова А. И.* Теория и практика изучения языка для специальных целей: Дис. ... док. филол. наук. М., 1995. С. 39.

[193] *Ключевский В. О.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 7. М., 1989. С. 71–72.

[194] Там же. С. 72.

[195] Ср., напр., экспозиции в «Сказании о Борисе и Глебе», «Житии Александра Невского», «Житии Аввакума» и др.

[196] Автор поступает подобно Нестору, который включил в «Житие преподобного Феодосия» ряд эпизодов, повествующих о других монахах Печерского монастыря. С. А. Богуславский вообще говорит о сходстве стилистики северорусских житий со стилистикой византийских и киевских агиографических памятников, а это, по его мнению, указывает на непрерывность литературных традиций (См.: *Богуславский С. А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Л., 1928. С. 332–336).

[197] Ср.: *Иоанн Лествичник.* Лествица. Изд. Св. Троицкой Сергиевой лавры, 1898. С. 204. Слово 26, 156: «Неленостная душа воздвигает бесов на брань против себя; с умножением же браней умножаются и венцы. Неуязвляемый супостатами не получит никакого венца; а кто от случающихся падений не упадает духом, того восхваляют ангелы как храброго воина».

[198] Ср. с наблюдениями В. М. Кириллина над стилем Епифания Премудрого в «Житии Сергия Радонежского»: *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 213.

[199] Либо один из неологизмов автора, либо архаизм (корень «сек» – «сик»). Серебрянский предположил описку: скверности (см.: Житие препо-

добного Евфросина Псковского. ПДПИ. Т. 173. С. 71 (текст); Описки в рукописи. С. IV). По Срезневскому: «сикер» – хмельной напиток; «сокыра, сокира» – топор. См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 2003 (репринт: СПб., 1903). Т. 3. Стлб. 348, 460.

200 См., напр.: *Коновалова О.Ф.* Традиционная метафора в «Житии Стефана Пермского» // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 246–248.

201 Согласно терминологии В.В. Виноградова. Подробнее см.: *Первушин М.В.* О стиле «Жития Евфросина Псковского» // Русская речь. 2007. № 5. С. 74–78.

202 *Виноградов В.В.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 373–379.

203 *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение. СПб., 1997. С. 261.

204 См.: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. В частности, раздел I: Древнерусские представления о священных числах и их особенности. С. 14–50.

205 Там же. С. 273.

206 Там же. С. 130.

207 Согласно В.И. Охотниковой, это «гендиадис» (см.: *Охотникова В.И.* Принципы литературной переработки источника при создании Василием-Варлаамом Жития Евфросина Псковского // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 268). Однако, насколько нам известно, термин «гендиадис» (от греч. ἑνδιάδις – «один» «через» «дважды», т. е. одно понятие выражается через два слова) употребляется в филологии в двух значениях. 1) Это фигура речи, где существительное используется «вместо существительного и прилагательного». Например: «Рим силен отвагой и мужами» вместо «отважными мужами»; «мы получили благодать и апостольство» (Рим 1:5), вместо «благодать апостольства», т. е. это такое грамматическое явление, которое заключается в том, что союз «и» в определенных случаях выражает не сочинительную, а подчинительную связь, т. е. связывает не равноправные слова, а такие, одно из которых подчинено другому. Или сложные прилагательные разделяются на исходные составляющие части. Например: «тоска дорожная, железная» (А. Блок «На железной дороге»). (См.: *Гаспаров М.Л.* Гендиадис // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2003. Стлб. 161.) 2) В научном обиходе «гендиадис» – это способ словообразования – разновидность сложения, в котором второй компонент представляет собой фонетическое видоизменение первого, например: коза-дереза, страсти-мордасти, трава-мурава, фокус-покус, чудо-юдо.

208 Термин Д.С. Лихачева. Подробнее см.: *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы... С. 255.

209 Житие Стефана, епископа Пермского // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления. СПб., 1995. С. 184.

210 См. подробное исследование об этом в: *Кириллин В.М.* Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергие Радонежском // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 6. Ч. 1. С. 80–120.

211 *Спивак Д.Л.* Матричные построения в стиле «плетения словес» // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 105–106.

212 *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 38–39.

[213] *Иванов М.С.* К проблеме богословского наследия Древней Руси (XI – начало XIII в.) // БТ. М., 1989. Сб. № 29. С. 20–26; *Он же.* К вопросу о богословии символа // ЖМП. М., 1984. № 4. С. 70–71.

[214] *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 146.

[215] Там же. С. 283–284.

[216] В скобках даны слова, замененные пресвитером Василием во второй редакции.

[217] Его значения в словарной статье – врач, человек с высшей ученой степенью, специалист в области техники (см.: СлРЯ. М., 1977. Вып. 4. С. 293). В контексте жития «доктор» имеет значения, подобные словарным, но не отмеченные в нем.

[218] От «голчить» – кричать, шуметь, громко разговаривать.

[219] СлРЯ. М., 1979. Вып. 6. С. 129.

[220] СлРЯ. М., 1986. Вып. 11. С. 369. Это слово встречается здесь со ссылкой лишь на рассматриваемую нами «Отписку» Филиппа.

[221] СлРЯ. М., 1981. Вып. 8. С. 146. Согласно словарю И.И. Срезневского, это также обозначает «воинов полк, рать». См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 2003 (репринт: СПб., 1893). Т. 1. Стлб. 1381.

[222] Этот термин введен Э.Р. Курциусом в 30–40-е гг. XX в. (*Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern; München, 1984 [10 Aufl.]. S. 89–115) и до сих пор не имеет в науке однозначного определения. Сегодня большинством исследователей принимается широкое толкование этого термина, положено оно в основу и настоящего исследования: «Топосом может быть любой повторяющийся элемент текста – от отдельной устойчивой литературной формулы до мотива, сюжета или идеи» (см., например: *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München, 1991 [Slavistische Beiträge. Bg. 278]. С. 218–219).

[223] *Руди Т.Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 62.

[224] См. работы о древнерусских житиях: *Некрасов И.С.* Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870; *Яхонтов И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881; а также: *Кусков В.В.* Литература высоких нравственных идеалов // Древнерусские предания (XI–XVI вв.). М., 1982; *Иванова М.В.* Древнерусские жития конца XIV–XV вв. как источник русского литературного языка. М., 1998.

[225] *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы... С. 210.

[226] То есть возникновение особой мнемонической связи между агиографом и читателем жития: «В филологических исследованиях семантический инвариант, общий для всех членов модальной или коммуникативной парадигмы и производный от объективной смысловой константы, называется пропозицией. В терминах пропозиции можно утверждать, что и автор жития, и его читатель объединены общностью истинностного значения, житийный текст воспринимается как безусловно достоверный, а эмоциональное переживание читателем жизненного подвига святого и его посмертных чудес полностью реализует прагматическую установку агиографа» (см.: *Растягаев А.В.* Проблема художественного ка-

нона древнерусской агиографии // Вестник Самарского государственного университета. Литературоведение. 2006. № 5/1 (45). С. 89–90).

[227] *Растягаев А.В.* Проблема художественного канона древнерусской агиографии. С. 90.

[228] *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1989. С. 90 и далее.

[229] См., напр.: *Колядич Т.М.* Воспоминания писателей: проблемы поэтики жанра. М., 1998. С. 10–11.

[230] *Кириллин В.М.* Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигидрия». М., 2007. С. 76.

[231] *Шевырев С.П.* История русской словесности. М., 1859. С. XX.

[232] *Ключевский В.О.* Очерки и речи. Б. м., б. г. С. 437.

[233] *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 85–86.

[234] Там же. С. 76.

[235] См., напр.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2. 2-я пол. С. 449; *Ключевский В.О.* Собр. соч. Т. 7. С. 76; *Адрианова-Перетц В.П.* Житие Евфросина // История русской литературы. М.; Л., 1945. Т. II. Ч. 1. С. 406–407 и др.

[236] Невкупные священники (попы) – священники, не объединенные в корпорации («соборы»). См.: СлРЯ. Вып. 11. М., 1986. С. 47.

[237] По: *Круглова Т.В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова. Ч. 3 // Махаон. 2001. № 15, май-июнь (http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[238] Там же.

[239] Цит. по: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы... С. 156. См. также: *Градицкий М.* Геннадий, архиепископ Новгородский // Православное обозрение. М., 1878. С. 72.

[240] *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 1. Господство дома св. Владимира. X–XVI столетия. СПб., 1912. С. 251.

[241] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 66.

[242] Там же.

[243] Там же.

[244] Там же. С. 68.

[245] Там же.

[246] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 84.

[247] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 69.

[248] Там же.

[249] По: *Круглова Т.В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова. Ч. 2 // Махаон. 2001. № 14, март-апрель (http://history.machaon.ru/all/number_14/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[250] Послание архиепископа Геннадия собору русских епископов // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – нач. XVI вв. М.; Л., 1955. С. 381.

[251] Там же.

[252] *Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 305.

[253] *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей... С. 270.

[254] См.: *Ундольский В. М.* Славяно-русские рукописи... С. 135; Окозрительный устав архиепископа Новгородского Геннадия. М., 2000.

[255] См.: Максим Грек, святогорец // Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. СПб., 1859. Ч. 18. С. 192.

[256] Димитрий написал послание митрополиту Геннадию, в котором указывал равнозначность обеих практик пения аллилуйи. Большинство исследователей признают, что местом написания послания был Рим, Е. Е. Голубинский полагает, что оно написано в Москве (Цит. по: *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 101).

[257] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 81.

[258] Напомним, что послание Дмитрия датируется временем от 1486 по 1493 год (см. гл. I настоящей работы).

[259] Там же.

[260] И действительно, Геннадий был назначен на кафедру из Москвы, вопреки существовавшей ранее традиции избрания новгородского архиерея из местного духовенства на вече, т. е. всем народом. Геннадий был вторым москвичом на этом посту. Первым был архиепископ Сергий, но его правление было кратковременным (меньше года). Подробнее см.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 49–51.

[261] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 83.

[262] Там же.

[263] *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 37, 42.

[264] См., напр.: *Круглова Т. В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова. Ч. 3 // Махаон. 2001. № 15, май-июнь (http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[265] По рукописному памятнику см.: Ф. 256, № 358. Л. 380–385. Переиздан: Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Памятники древнего канонического права. № 48. Стлб. 416–418; *Макарий (Булгаков), митр.* История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1889. С. 7; *Он же.* История Русской Церкви. Кн. 3. Прил. № 28 к Т. 4. С. 454–457.

[266] См.: *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 204.

[267] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 454.

[268] *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 203.

[269] Библиографию описаний рукописи см.: *Вздорнов Г. И.* Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV–XV веков // ТОДРЛ. Т. 23. Л., 1968. С. 174.

[270] См.: *Леонид, арх.* Сведение о славянских рукописях поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. М., 1887. Вып. 2. С. 306. № 5.

[271] См.: Собрание рукописных книг МДА, фундаментальное. М., 1975–1985. С. 57. № 142.

[272] Там же.

[273] *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 203.

[274] Подробно об этом см.: *Ключевский В. О.* Собр. соч. Т. 7. С. 82–85; *Он же.* Древнерусские жития святых... С. 256, прим. 2.

[275] См.: *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 243–244.

[276] См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 16.

[277] См. *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 209.

[278] См. напр.: *Макарий (Булгаков), митр.* История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1889; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. Харьков, 1859; *Руднев Н.А.* Рассуждения о ересях и расколах, бывших в Русской Церкви со времени Владимира Великого до Ивана Грозного. М., 1838 и др.

[279] См.: *Ключевский В.О.* Православие в России. С. 159–160.

[280] См. напр.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви. Период III (1410–1588). М., 1888. С. 187–196, особо см. прим. 306.

[281] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 84.

[282] Ср.: «Правда, что русские летописцы крайне скупы на подробности; однако ж ум внимательный, одаренный историческою догадкою, может дополнять недостатки соображением...» (*Карамзин Н.М.* Избранные произведения. М., 1966. С. 176).

[283] *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина... С. 101.

[284] См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 2. С. 75.

[285] Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV – середина XV века. С. 366.

[286] См.: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... С. 14.

[287] О нем см.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1. 2-я пол. С. 171–175, 192–195 и др.

[288] РГБ, ф. 173/I, собр. МДА, № 205, л. 30.

[289] Подробнее об этом см.: *Кириллин В.М.* Западный мир в восприятии Симеона Суздальского и его современников – участников Ферраро-Флорентийского собора // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 106–107; а также: *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей... Приложения. № XVII. С. 89, 90, 102; РГБ, ф. 113, № 645. Л. 121: «Сын же его (императора Мануила. – *М. П.*) кир-калуянъ по нем нача царствовати, лето 6933, православен».

[290] Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθῆναι, 1966. Т. 9. Стлб. 829.

[291] *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993 (репринт: 1913). С. 1386.

[292] Фактически император Иоанн начал управлять государством с 1422 года. Известно его послание к папе Мартину V, датированное 1422 г. См.: *Остроумов И.Н.* История Флорентийского собора. М., 1847. С. 20; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 346.

[293] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 246.

[294] *Тихомиров М.Н.* Средневековая Россия на международных путях (XIV–XV вв.). М., 1966. С. 85.

[295] Там же.

[296] См.: *Петросян Ю.А.* Русские на берегах Босфора. СПб., 1998. С. 79–89.

[297] См. свидетельства об этом: *Тихомиров М.Н.* Средневековая Россия... С. 81–87, 146 и др.; *Федотов Г.П.* Трагедия древнерусской святости // Путь. 1931. № 27. С. 52–53, 58; *Любавский М.К.* Лекции по древней русской истории до конца XIV века. СПб., 2002. С. 324; *Некрасов И.С.* Зарождение национальной литературы в северной Руси. Одесса, 1870. С. 144–145; *Петросян Ю.А.* Русские на берегах Босфора. С. 79–89 и др.

[298] *Тихомиров М.Н.* Средневековая Россия... С. 82–84.

[299] См. по: *Петросян Ю.А.* Русские... С. 84–85.

[300] См., к примеру, прекрасный разбор этой темы: *Нильский И.Ф.* К истории споров об аллилуии... С. 715–717.

[301] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 250.

[302] См.: *Дьяченко Г., свящ.* Полный церковно-славянский словарь. М., 2001 (репринт: 1900). Прибавление. С. 988, стлб. 2.

[303] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 272.

[304] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 7. С. 329, 381: Определения Соборов 1666 и 1667 годов.

[305] Там же. С. 381.

[306] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 109–110.

[307] Θρησκευτική... Т. 9. Стлб. 829.

[308] О чудотворной Цареградской иконе Божией Матери, находящейся в Спасо-Елиазаровском монастыре Псковской епархии / Сост. архим. Платон. Псков, 1896.

[309] Здесь современная исследовательница Т. В. Круглова в своей диссертации на соискание степени кандидата исторических наук делает предположение, с которым невозможно согласиться, о том, что «время спора приходится на владычество Евфимия I (1424–1429)», причем активно использует в своей работе Первоначальную редакцию «Жития Евфросина». См.: *Круглова Т.В.* Церковь и духовенство средневекового Пскова. Ч. 3 // Махаон. 2001. № 15, май-июнь (http://history.machaon.ru/all/number_15/pervajmo/kruglova_print/index.html).

[310] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 49.

[311] См.: *Тихомиров П.И., прот.* Кафедра Новгородских святителей со времени введения христианства в Новгороде до покорения его Московской державе. Новгород, 1891. Т. 1. С. 258.

[312] РГБ. Ф. 256, № 154. Л. 395–419. Житие святителя Евфимия Новгородского // Памятники старинной русской литературы гр. Г. Кушелева-Безбородко. Вып. 4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания. СПб., 1862. С. 16–26.

[313] См.: *Никитин В.А.* Житие и труды святителя Евфимия, архиепископа Новгородского // БТ. М., 1983. № 24. С. 295.

[314] *Экземплярский А.В.* Великие и удельные князья северной Руси в татарский период с 1238 года по 1505 год. М., 1998. С. 313. Ср.: ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 49–50; П3Л. С. 139.

[315] *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 394.

[316] ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2: П2Л. С. 49–50; П3Л. С. 139.

[317] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 255.

[318] Цит. по: *Родникова И.С.* Образ Богоматери Чирской: к вопросу о почитании и сложении иконографического типа // Псков в российской и европейской истории. М., 2003. С. 356.

[319] Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Памятники древнего канонического права, № 51. Стлб. 427.

[320] Там же. Стлб. 437.

[321] См.: *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 394.

[322] См.: *Голубинский Е.Е.* История русской Церкви. Т. 2. 2-я пол. С. 459, прим. 1.

[323] ПСРЛ. М.; Л., 1941. Т. 5. Вып. 1: П1Л. С. 73.

[324] Послание к Афанасию, ктитору великия лавры святаго Николы о трегубой аллилуи // Православный собеседник. Казань, 1866. Июнь. С. 137–166.

[325] *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 401.

[326] Послание Корнилия инока Снетныя горы к сыну его попу Ивану, хотящу второму браку сочтатися // Памятники древней письменности и искусства. № CLVI: Отчеты о заседаниях Императорского общества любителей древней письменности в 1903–1904 году с приложениями. Приложение № 4. М., 1904. С. 16–22.

[327] *Серебрянский Н.И.* Один из малоизвестных памятников псковской монастырской письменности // Памятники древней письменности и искусства. № CLVI: Отчеты о заседаниях Императорского общества любителей древней письменности в 1903–1904 году с приложениями. Приложение № 4. М., 1904. С. 10.

[328] *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994 (репринт: СПб., 1917). С. 292–293.

[329] Послание к Афанасию, ктитору великия лавры святаго Николы о трегубой аллилуи // Православный собеседник. Казань, 1866. Июнь. С. 140, 144.

[330] См., напр.: *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI века. М., 1960. С. 173–176.

[331] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 112.

[332] *Дмитриев Л.А.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XIII–XV вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 210–211. Кроме житийной литературы с элементами беллетристики, авторы этого сборника выделяют целую группу древнерусских произведений, причисляя ее к беллетристическому жанру. Подробнее см. главу IX: «Оригинальная беллетристика XV в.» (с. 360–386). Удивительная закономерность всех этих произведений, в том числе и житийных, заключается во времени их возникновения: большинство из них было написано во второй половине – конце XV столетия.

[333] Подробное обоснование последовательности редакций этого «Жития» и их датировки см.: Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текста и статья Л.А. Дмитриева. М.; Л., 1958.

[334] Житие Петра, царевича Ордынского // Русские повести XV–XVI веков / Подгот. текста М.О. Скрипиля. М.; Л., 1958. С. 98–105.

[335] Житие Иоанна Новгородского // ВМЧ, сентябрь, дни 1–13. СПб., 1848. Стлб. 327–347.

[336] Житие Михаила Черниговского // *Серебрянский Н.И.* Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты). М., 1915. Приложения. С. 55–86.

[337] *Федотова М.А.* Житие Никиты Столпника Переяславского (рукописная традиция Жития) // Русская агиография: исследования, публика-

ции, полемика. СПб., 2005. С. 309–331 (в приложении публикация «Жития», с. 323–331).

[338] *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии (тексты) // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 225–247.

[339] Записка Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского // *Ключевский В. О.* Древнерусские жития... С. 439–453; ПЛДР. 2-я пол. XV в. М., 1982. С. 478–513.

[340] Подробнее см.: *Лурье Я. С.* Судьба беллетристики в XVI в. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 387–449.

[341] РНБ. Софийское собр. № 1364, 1389; Солов. собр., № 834/944 (цит. по: *Лурье Я. С.* Судьба беллетристики... С. 423).

[342] *Зимин А. А.* Ермолай-Еразм и «Повесть о Петре и Февронии» // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 229–233.

[343] Цит. по: РГБ. Ф. 173/I (собр. МДА), № 491. Л. 466.

[344] *Ключевский В. О.* Собр. соч. Т. 7. С. 87.

[345] РГБ. Ф. 304. № 200. Л. 274–275 об. Издано: *Максим Грек, преп.* Сочинения. С. Посад, 1910. Ч. 1. С. 88–89.

[346] Е. Е. Голубинский считал, что распространение сугубой аллилуйи обязано в большинстве своем преподобному Максиму Греку и то определение Стоглава о сугубой аллилуии (см. об этом ниже) основано именно на слове преподобного Максима. То, что собор ссылался на житие Евфросина, Е. Е. Голубинский объясняет отсутствием авторитета как самого Максима, так и всех греков в то время у русских (см.: *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами... С. 216–218).

[347] Цит. по: *Ключевский В. О.* Собр. соч. Т. 7. С. 84–85; *Тальберг Н. Д.* Святая Русь. СПб., 1992. С. 24.

[348] *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 81, 158.

[349] О разночтениях в списках канонизированных святых см.: *Макарий (Веретенников), архим.* Канонизация святых в Русской Церкви при митрополите Макарии // Вышенский паломник. Рязань, 1998. № 1. С. 107–109; *Голубинский Е. Е.* История канонизации... С. 99–100; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 123–124.

[350] *Макарий (Веретенников), арх.* Канонизация святых... С. 109.

[351] *Васильев В. П.* История канонизации русских святых. С. 176.

[352] Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 1. № 213. С. 203–204.

[353] Житие Сергия Радонежского... С. 258.

[354] См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 286–288.

[355] *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 120.

[356] *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический... С. 100. Н. И. Серебрянский (см.: *Серебрянский Н. И.* Очерки... С. 93–94) совершенно безосновательно подвергает сомнению это замечание митрополита Евгения. Мы же не видим никакого повода сомневаться в изложенных фактах владыки, памятуя о его «исторической осторожности» (см. выше).

[357] Историю текста Службы Евфросину см. в: *Охотникова В. И.* Псковская агиография... Т. 2. С. 302–310.

[358] См. подробнее в статье: *Охотникова В. И.* Принципы литературной переработки источника при создании Василием-Варлаамом Жития Евфросина Псковского. С. 264–280.

[359] См. об этом: *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 171; а также рукопись Ф. 310, № 321.

[360] См.: *Ключевский В.О.* Православие в России... С. 211; *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 162.

[361] Об этом памятнике см. гл. III настоящего исследования (рукопись: Ф. 310. № 624). О самом памятнике см. также: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913. С. 149–152.

[362] См.: Житие преподобного отца нашего Серапиона, иже на реце Толве, псковского чудотворца // Странник. 1874. Т. II. Ч. 1. С. 159–171; Житие преп. Серапиона, псковского чудотворца. Псков, 1906.

[363] См., напр.: *Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь... С. 12. Стлб. 1, статья «Аллилуия»: «Митрополит Макарий порицал употребление сугубой аллилуии: иже поют мнози по дважды аллилуия, а не трегубо, на грех себе поют и на осуждение. См. Фил. Черн. Ист. русск. церк. 3, § 36.»

[364] См.: *Воронин Ф.* Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность // БТ. М., 1996. № 32. С. 120–222.

[365] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития... С. 460–463.

[366] Там же. С. 225, прим. 3.

[367] См. подробнее: *Мусин А.Е.* Соборы митрополита Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в. // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век. СПб., 2003. С. 146–165.

[368] См., напр.: *Лебедев Н.* Макарий, митрополит Всероссийский (1482–1563). М., 1877. С. I–II; *Васильев В.П.* История канонизации русских святых. С. 176; *Макарий (Булгаков), митр.* История русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. С. 33–34, 124–125; *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 103–104; *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. С. 433; *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации... С. 171; *Макарий (Веретенников), архим.* Канонизация... С. 110 и др.

[369] *Емченко Е.Б.* Стоглав: исследование и текст. М., 2000. С. 250–253.

[370] См.: *Мусин А.Е.* «Новые чудотворцы» и проблема авторитета в культуре XVI в. // Русское искусство позднего средневековья: XVI век: Тез. докл. междунар. конф. Москва, 12–14 января 2000 г. СПб., 2000. С. 21–25.

[371] *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 104–105.

[372] Там же. С. 41.

[373] См.: *Голубинский Е.Е.* К нашей полемике... С. 208.

[374] См.: Канонизация святых. Поместный собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988. С. 18; *Георгий (Тертышников), архим.* Критерий канонизации местночтимых святых в Русской Православной Церкви // Альфа и омега. М., 1999. № 3 (21). С. 187.

[375] Об этом говорили: Е.Е. Голубинский в своей «История канонизации...» (с. 72, 74, 83); В.О. Ключевский в «Древнерусских житиях...» (с. 158, 387–388) – на этих страницах указаны примеры, когда местное чествование подвижников устанавливалось без всякого разрешения высшей власти, – а также см.: *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии... Стлб. 342.

[376] См.: Канонизация святых. Поместный собор... С. 21.

[377] См.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 2. 1-я пол. С. 771–772. Ср.: *Карамзин Н.М.* История государства Российского. СПб., 1817. Т. 8. С. 108–110. Однако не все в XIX в. так положительно отзывались о Стоглаве. К примеру, С.М. Соловьев отрицал какую-либо пользу этого собора как для Русской Церкви, так и для Российского государства (см.: *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1989. Т. 7. Кн. 4. С. 74–95).

[378] Название «Стоглав» или «Стоглавник» впервые появляется в рукописях с конца XVI в. (см.: ГИМ, собр. Уваров., № 696). Цит. по: *Емченко Е.Б.* Стоглав... С. 8.

[379] Цит. по: *Емченко Е.Б.* Стоглав... С. 305 (изд. рукописи: РГБ. Ф. 256, № 425): гл. 41, вопр. 5.

[380] Там же.

[381] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 160.

[382] *Емченко Е.Б.* Стоглав... С. 251–252: гл. 4.

[383] *Емченко Е.Б.* Стоглав... С. 319: гл. 42.

[384] См. их описание в библиографии, в разделе «Рукописи» и «Старопечатные книги».

[385] РГБ. Ф. 228, № 12. Л. 263.

[386] *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 224–225.

[387] *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей... Ч. 1. С. 162.

[388] См.: *Веретенников П., свящ.* Святитель Геннадий, архиепископ Новгородский // ЖМП. М., 1981. № 6. С. 75.

[389] По: *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 227.

[390] Там же.

[391] *Мусин А.Е.* «Новые чудотворцы» и проблема авторитета в культуре... С. 21–25.

[392] Святцы. Киев, 1629.

[393] *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 227–238.

[394] *Серебрянский Н.И.* Очерки... С. 161, прим. 1. Здесь можно заметить непоследовательность взглядов Н.И. Серебрянского, который чуть ранее, на с. 78–82 цитированного издания, говорит о распространенности и значительной популярности редакции Василия среди книжных людей XVI–XVII вв., а следовательно, и распространенности памяти святого.

[395] См. сводную таблицу русских святых, которым праздновалось в Московском Успенском соборе, по уставным записям этого собора, в рус. приложении к кн.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 410–427.

[396] *Сергий (Шелонин), инок.* Канон всем русским святым // Альфа и омега. М., 2002. № 2 (32). С. 170. См. о нем: *Панченко О.В.* «Канон всем русским святым» соловецкого писателя XVII века // Альфа и омега. М., 2002. № 2 (32). С. 150–166; *Он же.* Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» — сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 53. С. 547–592.

[397] На полях сноска: «маи 15 день».

[398] *Сергий (Шелонин), инок.* Похвальное слово русским преподобным // Альфа и омега. М., 2001. № 2 (28). С. 166.

[399] Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875. Т. 1. С. 162. Здесь хотелось бы отметить разницу в трактовке этого события в житии у Неронова и в «Истории...» митрополита Макария (Булгакова). Митрополит пишет, что после укора Григория «Никон назвал сказание о Евфросине ложным» (см. его «Историю...». Т. 7. С. 117). Слова патриарха в житии Неронова говорят нам о другом: Никон не сказание назвал ложным, а усомнился в авторитете самого Евфросина. Не смеем утверждать, но нам кажется, что митрополит Макарий вложил в уста Никона уже последующее определение Большого собора.

[400] Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1893. С. 30–31.

[401] Там же. С. 8.

[402] Материалы для истории раскола... М., 1876. Т. 2. С. 220–222.

[403] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959 (репринт: М., 1992). Т. 2. С. 232.

[404] ГИМ, Синод. № 314. Цит. по: *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 169, прим. 1.

[405] О факте единоличного решения Патриарха говорит и Т. Манухина, но ее высказывание лишь повторяет мнение Е. Е. Голубинского, а потому не представляет особого авторитета. См.: *Манухина Т.* Святая благоверная княжна Анна Кашинская. Париж, 1954. С. 139.

[406] Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. М., 1828. Т. 4. № 53. Цит. по: *Горский И., свящ.* Патриарх Всероссийский Иоаким в борьбе с расколом // Странник. 1864. Март. С. 120

[407] Основные его события достаточно изучены и известны. Подробнее см., напр.: *Буганов В.И.* Московские восстания конца XVII века. М., 1969.

[408] *Синицына Н.В.* К истории русского раскола последней трети XVII века (Соловецкое и Московское восстания) // *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 7. С. 519.

[409] *Полознев Д.Ф.* Московские патриархи Иоасаф II, Питирим, Иоаким и Адриан // *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 7. С. 487.

[410] Сильвестра Медведева Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в нихже что содеяся во гражданстве // ЧОИДР. М., 1894. Кн. 4. С. 78–79.

[411] «Совершается собор его в обители его, идеже лежат мощи его и идеже храм его». См.: *Голубинский Е.Е.* История канонизации... С. 169, прим. 1.

[412] См.: *Барсуков Н.П.* Источники... Стлб. 185.

[413] См. напр.: Пролог. М., 1696. II полугодие. Л. 339; Святцы. Супрасль. Благовещенский монастырь. 1796. Л. 106 об. и др. РГБ, ф. 218, № 36 (Святцы, начало XVIII века). Л. 95 об.; РГБ, ф. 218, № 607 (Святцы с пасхалией, первая половина XIX века). Л. 84; РГБ, ф. 310, № 125 (из святцев с летописцем выписка о русских святых, XIX век). Л. 18 об. и др.

[414] См., напр.: *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960.

[415] *Бойнова Т.М.* Система норм словоизменения в книжно-литературном языке... С. 16–19.

[416] В употреблении слов «сюжет» и «фабула» (которые здесь умышленно опускаются) в русском научном языке нет полного единства: терми-

ны эти постоянно смешиваются между собой и применяются различными авторами в разных, иногда прямо противоположных значениях. См. об этом: *Кожинов В.В.* Сюжет, фабула, композиция // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. М., 1964. С. 423–425; *Захаров В.Н.* О сюжете и фабуле литературного произведения // Принципы анализа литературного произведения. М., 1984. С. 135 и далее; *Ветловская В.Е.* Вопросы теории сюжета // Русская литература и культура Нового времени. СПб., 1994. С. 200; *Томашевский Б.В.* Теория литературы. Поэтика. М.,1996. С.180–182; *Егоров Б.Ф., Зарецкий В.А., Гушанская Е.М. и др.* Сюжет и фабула // Вопросы сюжетосложения. Рига, 1978. Вып. 5. С. 19 и далее.

[417] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси... С. 283–284.

[418] *Архангельский А.С.* Заметки на программу по истории русской литературы... С. 10.

[419] *Плигузов А.И., Янин В.Л.* Послесловие к книге В.О. Ключевского... С. 1.

[420] Ср.: *Топоров В.Н.* Об этой книге // *Панчин А.М.* Вертоград златословный. М., 2007. С. 5.

[421] Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1. С. 3.

[422] *Демин А.С.* Принципы составления фундаментальной истории древнерусской литературы // *Демин А.С.* О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Илариона до Ломоносова. М., 2003. С. 559–560.

[423] *Испр., в рукоп.:* руисии.

[424] *Испр., в рукоп.:* з"ападу и'севера.

[425] *На полях:* чтению.